MONOGRAFIILE HUMANITAS

Rüdiger Safranski

SCHOPENHAUER

ȘI ANII SĂLBATICI AI FILOZOFIEI

RÜDIGER SAFRANSKI (n. 1945) și-a început studiile de germanistică, istorie, filozofie și istorie a artei în 1965. Unsprezece ani mai tîrziu devine doctor în germanistică și filozofie. Între 1972 și 1977 predă germanistica la Freie Universität Berlin.

Pînă în 1981 este coeditor și redactor al revistei *Berliner Hefte*, publicînd articole pe teme de literatură, politică și filozofie.

Din 1985 este liber profesionist.

În 1995 i se acordă premiul Friedrich Merker pentru eseiști, iar în 1996, medalia Wilhelm Heine a Academiei din Mainz.

Publicații la editura Carl Hanser:

E.T.A.Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten (1984), *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie* (1987, ed. I), *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lesbare* (1990), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (1994), *Das Böse oder Das Drama der Freiheit* (1997).

Rüdiger Safranski

SCHOPENHAUER

ȘI ANII SĂLBATICI AI FILOZOFIEI
O biografie

Traducere din germană de
DANIEL NECȘA



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

RÜDIGER SAFRANSKI
SCHOPENHAUER
UND DIE WILDEN JAHRE DER PHILOSOPHIE
ediția a doua, 1988

ISBN 973-28-0899-3

Cuvînt înainte

Această carte este o declarație de dragoste făcută filozofiei. Ceea ce exista odată: meditația asupra lui Dumnezeu și a lumii, cu inima fierbinte. Marea mirare că există ceva și nu nimicul. Cartea privește în urmă asupra unei lumi dispărute, cînd filozofia s-a aflat încă o dată, poate pentru ultima dată, într-o splendidă înflorire. „Anii sălbatici ai filozofiei“: Kant, Fichte, Schelling, filozofia romantismului, Hegel, Feuerbach, tînărul Marx. Niciodată nu se gîndise de fapt atît de provocator și de nestăpînit deopotrivă. Motivul: descoperirea eului, fie că era prezentat în rolul spiritului, al moralității, al naturii, al trupului, al proletariatului — acesta se acorda euforic și îndreptățea cele mai excentrice speranțe. Erau recucerite „bogățiile azvîrlite înspre ceruri“. Se observa: există tot felul de lucruri făcute de mîna și mintea omului. Indiferent în ce direcție te îndreptai, ajungeai într-un tărîm familiar. Aceasta poate entuziasma pentru moment, apoi însă dezamăgește. Vechile bogății ale metafizicii își pierd farmecul, făgăduințele, pe măsură ce descoperi în ele creația proprie. Ele devin opace și triviale. Nu se mai știe ce înseamnă „ființa“, chiar Dacă peste tot se aude: „Ființa determină conștiința.“ Ce e de făcut? Dacă tot ești creatorul, atunci trebuie pur și simplu să faci cît mai multe. Viitorul îl cauți în acumulări febrile. Fericirea descoperirii dispare, rămîne doar simpla ei utilitate. „Adevăruri“ mai există doar pentru a fi „transpuse în realitate“. Aceasta dă naștere religiei secularizate a progresului și a dezvoltării. Vine vremea cînd te simți îngrădit de *ceea ce este făcut* și îți este dor de *ceea ce a devenit*, o vreme cînd însușirea a ceea ce-ți este propriu devine o problemă; atunci apare înstrăinarea în lumea făcută de om, atunci creația îl depășește pe creator. Fantezia omului descoperă o nouă utopie: capacitatea de stăpînire a creației. Acolo unde această utopie pierde putere, se răspîndește o nouă teamă: cea față de istoria autocreată. Am ajuns în prezent. „Anii sălbatici ai filozofiei“ nu sînt cu totul nevinovați de acest prezent. O declarație de dragoste ulterioară trebuie să fie de aceea în

același timp o răzbunare. În acest scop, de mare folos ne este cealaltă mare temă a acestei cărți: Schopenhauer.

El vine din „anii sălbatici ai filozofiei“, fiind totuși într-o dușmănie crîncenă cu ei. El a disprețuit religia secularizată a rațiunii. Lui, fostului ucenic de negustor, rațiunea îi pare un băiat de prăvălie: ca și acesta, ea fuge peste tot unde o trimite stăpînul numit „voință“. „Voința“ nu este nici spirit, nici moralitate, nici rațiune istorică. „Voința“ este, concomitent, vitalitatea și germenul bolii: ea scoate la suprafață moarte și osîndă, dușmănire fără măsură. Schopenhauer stă de-a curmezișul timpului său. El nu este însuflețit de dorința creației, ci de arta cedării: acest „cel mai rațional filozof al iraționalului“ (Thomas Mann) concepe o pasionantă filozofie a înfrînării acțiunii. Visul lui este o lume care se transformă la loc în jocul „lipsit de interese“ al muzicii. Un vis al împăcării, pe care l-au visat mai tîrziu, deși ascuns sub tot felul de dificultăți, și Wittgenstein și Adorno. Cînd visează, Schopenhauer vrea să se apere de puterea unei realități devenite pentru el coșmar. El se protejează aducînd coșmarul în inima filozofiei sale. Spre sfîrșitul vieții, îi spunea odată unui partener de discuție: „O filozofie, între paginile căreia nu se aud lacrimile, urletul și clănțănitul dinților și vuietul înspăimîntător al omorului reciproc generalizat, nu este filozofie.“

Kant, moașa „anilor sălbatici ai filozofiei“, a scris, referitor la Revoluția franceză: „Un astfel de fenomen din istoria omenirii *nu se mai uită*, deoarece a scos la iveală o predispoziție și o putere a naturii omenești, cum nici un politician nu ar fi reușit să născocească din mersul de pînă acum al lucrurilor.“

Evenimentele noastre care nu mai pot fi uitate se numesc Auschwitz, Arhipelagul Gulag și Hiroshima. Cercetarea filozofică actuală ar trebui să se poată măsura cu ceea ce iese la iveală din aceste evenimente. Pentru a ajunge la înălțimea vremurilor noastre, trebuie revenit la Schopenhauer. Cugetarea nu este stimulată numai de pesimismul lui Schopenhauer, ci și de filozofia sa plină de forța contestării.

Schopenhauer este un filozof al începutului de veac XIX. Acest fapt se uită ușor, din cauză că efectul lui a apărut abia atît de tîrziu.

El s-a născut în 1788 la Danzig (Gdansk, în poloneză — D.N.). Tinerețea și-a petrecut-o la Hamburg. A cunoscut Europa în marile excursii întreprinse cu părinții. Tatăl lui, un comerciant bogat, a vrut să-l facă negustor. Schopenhauer a ajuns filozof, avantajat de moartea tatălui și cu ajutorul mamei, dușmănită de el mai tîrziu. Pasiunea lui Schopenhauer pentru filozofie vine din mirarea asupra lumii; din cîte se știe, acesta este cel mai vechi impuls spre filozofie. Schopenhauer și-a permis, pentru că moștenise o avere, să trăiască *pentru* filozofie; el n-a trebuit să trăiască *din* ea. El n-a avut nici o șansă în practicarea filozofiei ca profesie. În final, a renunțat să mai caute această șansă, fapt

ce i-a fost de folos: ghimpele existențial, care-l mînă spre filozofie, nu îi este, astfel, desocializat prin profesie. El rămîne clarvăzător: el vede cît de goi sînt regii catedrelor germane, cum dorințele de carieră, patima originalității și simțul cîștigului material se strecoară printre pînzele meșteșugit țesute ale sistemelor.

Opera sa principală, *Lumea ca voință și reprezentare*, ia naștere între 1814 și 1818. El încheie această etapă a vieții cu convingerea că și-a împlinit adevărata menire. Apoi pășește înaintea publicului și trebuie să constate, spre disperarea sa, că nu a venit nimeni. Renunță fără a fi dat o reprezentație. Nu i se oferă ocazia de a deveni un gînditor pe scenă. Nu ajunge în pericolul de a confunda propriile înscenări sclipitoare cu adevărul: în cazul lui, în filozofie nu există piese cu actori mascați. Îi ajunge o singură mască: să fie spectatorul filozofic nepoftit la carnavalul uneori înspăimîntător al vieții. Și totuși el așteaptă un răspuns, mai mult decît este pregătit să și-o recunoască sieși. Prea mîndru pentru a-și căuta sau chiar a dori să-și cîștige un public, speră totuși în secret ca publicul să-l caute *pe el*. Vrea să întruchipeze adevărul care se sustrage. Cînd, la sfîrșitul vieții, este descoperit cu adevărat, va defini, privind retrospectiv, incognito-ul său de durată ca un lung drum spre adevăr.

Dar Arthur Schopenhauer a trebuit să aibă răbdare, o viață întreagă de răbdare, în timp ce afară se accelera mersul istoriei și „anii sălbatici ai filozofiei" culminau cu evenimentele Revoluției din 1848.

„Anii sălbatici ai filozofiei" au ignorat acest filozof al „urletului și clănțănitului din dinți" și al străvechiului meșteșug al vieții contemplative ce vrea să ajungă la liniște. Ei au ignorat un filozof care, anticipîndu-și cu mult epoca, a adunat și a gîndit pînă în ultimele consecințe cele trei mari mîhniri ale grandomaniei omenești. Mîhnirea cosmologică: lumea noastră este una dintre nenumăratele sfere din spațiul infinit, pe care trăiește un „strat mucegăit de ființe vii și cunoscătoare". Mîhnirea biologică: omul este un animal, la care inteligența trebuie să compenseze doar lipsa instinctelor și adaptarea organică insuficientă la lumea vie. Mîhnirea psihologică: eul nostru conștient nu este stăpîn în propria-i casă.

Eu voi povesti cum a ajuns Arthur la filozofia sa și ce a făcut apoi această filozofie din filozof.

Cutez să încerc să cuget despre filozofie, povestind-o la fel cum povestesc și viața lui Schopenhauer și împrejurările sale cultural-istorice. Oamenii care au gîndit atunci toate aceste lucruri sînt morți, gîndurile lor trăiesc însă. Motiv suficient pentru a lăsa gîndurile care le-au supraviețuit să-și facă apariția, intrînd în scenă aidoma unor oameni plini de viață.

CARTEA ÎNTÎI

CAPITOLUL I

Danzig. Istoria prenatală a lui Arthur. Nu este un rod al iubirii.
Primul sîmbure de cunoaștere a filozofiei.
Insula comorilor: inima întunericului.

Puțin a lipsit ca Arthur Schopenhauer să se nască în Anglia. Tatăl a dorit așa, iar mama s-a supus. Părinții au plecat în Anglia. Nașterea copilului trebuia așteptată la Londra. Tatăl, care admira modul de viață englezesc, intenționa ca, în acest fel, să aducă fiului dorit foloasele cetățeniei engleze. Dar, dintr-o dată, în timpul zilelor cețoase ale așteptării, pe tată îl cuprinde spaima. Aproape cu forța, pe un drum obositor și chinuitor, își tîrăște femeia gata să nască înapoi la Danzig, unde vine pe lume Arthur, la 22 februarie 1788.

Ca filozof însă, și pentru public, Arthur Schopenhauer s-a născut într-adevăr în Anglia. A împlinit 64 de ani și și-a încheiat opera vieții neobservat de public, cînd, în aprilie 1853, un ziar englezesc, *Westminster and Foreign Quarterly Review,* îl scoate la lumină pe acest Kaspar Hauser al filozofiei germane.

Un filozof pînă acum obscur este prezentat publicului englez, căruia febra speculativă din Germania îi apărea ca o curiozitate, cu următoarele cuvinte: „Numele Arthur Schopenhauer va fi familiar doar pentru puțini dintre cititorii noștri englezi. Și mai puțini vor fi știind că ființa misterioasă căreia îi aparține acest nume a muncit de circa patruzeci de ani la prăbușirea întregului sistem al filozofiei germane construit de profesorii universitari după moartea lui Kant și, ca o confirmare a legii acusticii conform căreia pocnetul bombei se aude doar la multă vreme după lansare, el se face auzit abia acum."* „Pocnetul" acestui articol va fi auzit însă imediat, chiar și în Germania, unde *Vossische Zeitung* publică o traducere. Lauda care vine de pe insulă este pur și simplu prea stridentă: „Cei mai puțini știu însă că Arthur Schopenhauer este unul dintre cei mai demn de citit și geniali scriitori din lume, mare ca teoretician, de formație universală, de o putere inepuizabilă de a lămuri problemele, de o logică înfricoșătoare, de o consecvență neiertătoare și, în plus, cu

* Sursele citatelor sînt menționate la pp. 381–393.

acea calitate amuzantă pentru oricine, cu excepția celui atins, de a-și nimeri adversarul într-un mod înfricoșător." Acest articol din Anglia deschide ceea ce Schopenhauer a numit caustic „comedia celebrității". El își concediază vizitatorii care năvălesc în casa lui de la Frankfurt, cu sentința: „Nilul a ajuns la Cairo." De la Frankfurt și de la vărsarea Nilului, înapoi la Londra. Arthur încă nu s-a născut. Părinții așteaptă.

Părinții au plecat în călătoria lor în ziua de Rusalii a anului 1787. Heinrich Floris Schopenhauer avea o dublă intenție legată de această călătorie. El dorea să-i ofere soției sale, cu douăzeci de ani mai tînără, care nu văzuse încă deloc lumea, o schimbare plăcută. Cu doi ani în urmă, se însurase cu Johanna Trosiener, o căsătorie din interes, care nu fusese roditoare încă. Johanna își alunga doar cu greu plictiseala în luxoasa casă din Danzig sau în idilica reședință de la țară, Oliva. Indispoziția și melancolia începură să tulbure proaspăta, dar încă de la început doar moderata fericire conjugală. Plecarea a fost pentru Johanna un dar ceresc. „Voi călători, voi călători! Voi vedea Anglia!... Ametisem de bucurie, credeam că visez cînd soțul meu mi-a deschis perspectiva apropiată a acestui noroc pe care nu-l bănuisem vreodată", scria Johanna în memoriile sale. Însă Heinrich Floris nu voia să facă doar un cadou, ci intenționa să culeagă informațiile necesare, pentru că dorea o emigrare în Anglia. Deoarece Danzigul, unde familia Schopenhauer era de generații o familie respectată de mari negustori, nu mai era ceea ce fusese odată.

Încă din secolul al XVII-lea, prin orașul hanseatic Danzig se desfășoară șaizeci la sută din comerțul Mării Baltice. Sub puterea ocrotitoare a Poloniei, Danzigul își păstrează suveranitatea politică. Libertatea orașului este însă amenințată în cursul secolului al XVIII-lea, cînd Polonia decade și ajunge balonul de joacă al intereselor de putere ale Habsburgilor, Rusiei și Prusiei. E adevărat că și ceilalți vecini se oferă să devină puteri ocrotitoare, dar în Danzig se știe că din această parte nu te poți aștepta la ocrotire, ci la șantaj. Cei din Danzig trebuie să se obișnuiască cu ideea că un oraș al comerțului, mîndru și plin de tradiție, a devenit, la rîndul lui, obiect de comerț al marilor puteri europene. Conducerea Danzigului formulează voința de autodeterminare a orașului cu cîteva decenii înaintea nașterii lui Arthur, într-un strigăt de ajutor către statele generale olandeze: „Stăm aici ca un banc de nisip în jurul căruia vuiește marea și așteptăm clipa cînd valurile vor năvăli peste noi și ne vor îngropa neplînși de nimeni." Locuitorii Danzigului nu trebuie să aștepte prea mult valul care îi va îngropa. În 1772, Prusia înaintează, favorizată de prima separare a Poloniei, și strangulează Danzigul. Trupele ocupă ținutul din jur și vărsarea Vistulei. Unele reședințe de la țară ale cetățenilor din Danzig se găsesc acum pe teritoriul prusac. Transpor-

turile rusești și poloneze de cereale care coboară pe Vistula trebuie să plătească vamă la acciza prusacă, iar comerțul din Danzig este, astfel, păgubit masiv. „Spionii cafelei" ai lui Frederic cel Mare pot fi văzuți chiar și în aria orașului Danzig. Unul dintre ei trebuie să înfrunte mulțimea indignată și este omorît în bătaie.

Johanna Schopenhauer este doar un copil cînd se întîmplă toate acestea. Într-o dimineață, străzile sînt cuprinse de o însuflețire neobișnuită. Vaporeni, meșteșugari și curieri discută gălăgios la un loc, printre ei fiind și cetățeni mai înstăriți, cu ciorapi de mătase. Pe terasele deschise, numite la Danzig „peroane", vecinele se adună, îmbrăcate încă în cămașă de noapte și papuci de casă. Fetița își întreabă temătoare îngrijitoarea pomeranică despre ce s-a întîmplat. „Desigur că o nenorocire, și încă una mare", răspunde Kasche, „dar voi, copiii, nu înțelegeți nimic din asta. Prusacul a năvălit peste noapte — de aceea fiți cuviincioși."

Foarte necuviincios s-a purtat în noua situație Heinrich Floris Schopenhauer. Republicanismul său burghez-aristocratic — el citea Rousseau și Voltaire și era abonat al ziarului londonez *Times* — și legătura veche de generații dintre familia Schopenhauer și tradițiile de oraș liber ale Danzigului au făcut din el un adversar neîmpăcat al autoritarismului prusac. Și totuși îi fusese hărăzit ca o dată să stea personal în fața lui Frederic cel Mare. Aceasta s-a întîmplat în 1773. În timp ce se întorcea dintr-o lungă călătorie în străinătate, Heinrich Floris s-a oprit pentru cîteva zile la Berlin. La o paradă militară, împăratul l-a remarcat printre spectatori. Apariția lui elegantă și mîndră ieșise în evidență. Împăratul l-a invitat la o audiență, în timpul căreia i-a cerut comerciantului din Danzig să se stabilească în Prusia deoarece, a lăsat împăratul să se întrevadă, libertatea Danzigului nu mai avea un viitor. „Voilà les calamitées de la ville de Dansic", a spus împăratul, în timp ce arăta ironic o hartă din colțul camerei. Heinrich Floris nu a folosit însă această ofertă. Dorea să fie ceea ce era mulțumită lui și nu favorurilor puterii.

Această istorie se povestea în Danzig, iar altele asemănătoare, despre care auzi și Johanna, ajunsă între timp fată de măritat, se adăugară. De exemplu aceasta: în timpul blocadei prusace din 1783 asupra Danzigului, bunicul Schopenhauer trebui să încartiruiască pe proprietatea sa din apropierea orașului un general prusac. Ca să-și exprime mulțumirea pentru primirea forțată, ce-i drept, dar ospitalieră, generalul îi oferi fiului gazdei sale, adică tocmai lui Heinrich Floris, importul liber de furaj pentru cai. Heinrich Floris, proprietarul unei alese crescătorii de cai, îi răspunse concis: „Îi mulțumesc generalului prusac pentru bunăvoința sa, dar grajdul meu are încă provizii îndestulătoare, iar cînd rezerva va fi mîncată, voi ordona să-mi fie înjunghiați caii."

Republicanul rigid, care era perceput la Danzig ca o întruchipare a voinței de autodeterminare a orașului, era la cei aproape patruzeci de ani încă burlac, dar un burlac care nu mai era mulțumit doar de

dragostea pentru cai. El căuta o femeie și o găsi pe Johanna Trosiener, care încă nu știa nimic de norocul ei discutabil. Se întîlni plină de respect distant cu celebrul negustor și căzu din cer cînd acesta își deschise sufletul față de părinții ei, după cum era obiceiul vremii. Familia Trosiener se simți măgulită, pentru că nu făcea parte, așa ca Schopenhauerii, din patriciatul orașului. Ceea ce se punea aici la cale într-o dimineață de duminică, pe jumătate pe față, pe jumătate cu jenă, era o partidă strălucită. Johanna știa acest lucru; mai puțin clară îi era însă delicata constelație politică a acestei oferte. Deoarece tatăl Johannei, Christian Heinrich Trosiener, nu era nici pe departe însuflețit de acel patriotism local plin de caracter pe care-l întruchipa atît de convingător Heinrich Floris. Christian Heinrich Trosiener aparținea, ca negustor umblat, chiar dacă nu la fel de înstărit, corporației reprezentative mijlocii în Danzig, așa-numitei „ordini a treia", care se opunea pe moment puternic conducerii patriciene a orașului și care, urmărind propriile interese de corporație, pierduse din vedere apărarea independenței externe a orașului.

Opoziția din interiorul orașului, care era la fel de precis delimitată din punct de vedere social-politic atît la granița de sus cît și la cea de jos, solicitase, la mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar și ajutorul regelui polonez împotriva conducerii patriciene a orașului, cu consecința că unele interese economice ale clasei mijlocii (îngrădirea imigrației negustorilor străini, păstrarea strictă a rînduielii breslelor) au fost satisfăcute, dar, în același timp, au fost pierdute drepturile de suveranitate în domeniul administrării portului și a armatei. Reforma constituțională de la 1761 le-a deschis celor din „ordinea a treia" accesul în consiliul orașului. Și astfel, Christian Heinrich Trosiener, un conducător al opoziției, ajunse puțin mai tîrziu consilier orășenesc. În timpul blocadei prusace a Danzigului, acești cetățeni mijlocii, deci inclusiv — sau tocmai — tatăl Johannei, erau considerați persoane nesigure. Erau suspectați de bunăvoință față de prusaci. Nici măcar cincizeci de ani mai tîrziu, Johanna Schopenhauer nu se poate pronunța clar în amintirile ei cu privire la această temă spinoasă. În acea zi a copilăriei ei, cînd „veni prusacul", contabilul casei deveni dintr-o dată neobișnuit de obraznic: „Domnul M... vorbea mult, mama mea începu din acest motiv să se certe cu el... Mi s-a părut că spusese despre tata ceva ce ea nu voia să admită... Aș fi dorit foarte mult să aflu de ce se aprinsese atît de tare mama mea cînd domnul M... afirmase că tatăl meu purta paltonul pe amîndoi umerii*; cum ar fi putut să-l poarte altfel?" Christian Heinrich Trosiener era într-adevăr un om cu două fețe, pentru că devenise, în anii optzeci, conducătorul unei mișcări care milita pentru o înțelegere cu

* Johanna Schopenhauer ia expresia literal; dar *den Mantel auf beiden Schultern tragen* înseamnă, ca expresie, a fi cu două fețe (*n. t.*).

Prusia. La 24 ianuarie 1788 prezentă următoarea petiție, sprijinit de uniunea „Resursa burgheză“: „Dacă dăinuirea noastră depinde doar de... activitatea (deci comerțul — R. S.) cu supușii Prusiei învecinați cu noi, trebuie să ajungem direct la ei, și nu există căi ocolite într-acolo... trebuie să mergem deschiși și — oricît ar fi de indignate, la prima vedere, sentimentele unui republican — să încercăm să devenim supuși ai unui împărat, sub sceptrul căruia vecinii noștri cei mai apropiați o duc mai bine decît noi.“

Tatăl Johannei nu a supraviețuit politic acestei șarje eșuate. El a trebuit să renunțe la locul de consilier, și-a lichidat afacerea și s-a retras în 1789 ca arendaș al domeniului orășenesc Stutthof. Mai tîrziu, după moartea lui Christian Trosiener în 1797, familia a sărăcit și a trebuit să fie sprijinită de familia Schopenhauer.

Deci în timp ce Christian Heinrich Trosiener încearcă acasă să facă o legătură cu prusacii, Heinrich Floris Schopenhauer și Johanna sa, născută Trosiener, sînt în Anglia, pentru a sonda unde să se retragă cel mai bine cînd „va veni prusacul“. În autobiografie nu este clar cînd și-a observat Johanna sarcina. La începerea călătoriei, cînd era deja gravidă, nu știa acest lucru, în orice caz. În condițiile inconștienței uneori totale în care femeile burgheze își aduceau atunci pe lume pruncii, se poate bănui că tatăl copilului a observat primul sarcina soției sale și, pentru ca fiul așteptat să fie născut ca englez, el și-a supus soția oboselii trecerii de la Calais la Dover, fără să-i aducă la cunoștință sarcina ei. Cînd sarcina devine evidentă și pentru Johanna, se ajunge la un conflict între cei doi soți. Johanna scrie: „A fost de la sine înțeles ca bărbatul meu să vrea să obțină pentru fiul dorit de noi acest privilegiu (cetățenia engleză — R. S.) foarte important în special pentru condiția sa de negustor, din moment ce se oferise o ocazie atît de desăvîrșită, încît a folosit totul ca să mă convingă să aștept nașterea la Londra; însă nici o femeie nu-mi va contesta cel puțin mărturisirea deschisă că, de această dată, mi-a fost nesfîrșit de greu să mă conformez dorinței lui. Doar după lupte foarte dure cu mine însămi, pe care le-am dus de una singură, am reușit să înving revolta mea interioară, dorul intens de prezența liniștitoare, de îngrijirea binefăcătoare a mamei mele în ora aceea ce se apropia tot mai mult de mine. Astfel m-am supus în final într-un fel acceptabil voinței bărbatului meu, căruia n-am știut, de altfel, să-i opun, în ceea ce mă privește, nimic rezonabil; la început cu inima grea, apoi cu ea foarte ușurată, datorită îndemnului exterior.“ Aceste pasaje din cartea de amintiri a Johannei Schopenhauer scrisă în 1837, precum și cele ce vor urma (care vor mai fi citate) trebuie citite cu mare atenție, pentru că, deși voalate cu decență (acest lucru îl învățase de la idealul ei, Goethe), ele anunță drama căsătoriei lor, care va marca ulterior cursul vieții lui Arthur.

Ea scrie că planurile lui Heinrich Floris ar fi fost „raționale", chiar „de la sine înțelese". Împotriva lor nu ar fi fost nimic de obiectat. Și totuși: ele nu se potrivesc deloc dorinței și voinței ei. Ea vrea să dea naștere copilului în casa mamei ei.

În astfel de propoziții ale Johannei se mai poate simți o slabă urmă a mîniei că trebuie nu numai să se supună voinței bărbatului, ci și să nege, sub forța deciziei masculine, naturalețea și raționalitatea dorințelor ei. Singura ei mîndrie rămîne că „a purtat singură" „luptele grele", după care s-a supus voinței bărbatului. Dar și aici poate fi auzită amărăciunea: nu m-a ajutat nimeni, a trebuit să-mi înving singură grijile. Bărbatul mă tîrăște însă, ca să-și învingă frica, prin jumătate din Europa. Johanna se va fi supus bărbatului ei în acel mod care — împotriva unei puteri care te subjugă și împotriva unui act de subjugare — lasă în urmă mînia: „Astfel m-am supus în final într-un fel acceptabil voinței bărbatului meu..." După ce a trecut prin toate acestea, are, în mod surprinzător, norocul să fie înconjurată la Londra de un număr considerabil de oameni dragi, care se interesează de ea. Ea trăiește pentru prima dată ceva pe care va pune mare preț mai tîrziu: se poate percepe ca un centru de interes social: „Din toate părțile mă întîmpinau cu vorbe... de consolare... și, înconjurată din toate părțile de prieteni iubitori, priveam liniștită viitorul." Aceasta este Johanna Schopenhauer care știe să se balanseze cu talent social deasupra prăpăstiilor vieții. Aici, la Londra, la sfîrșitul toamnei lui 1787, reușește pentru prima dată acest lucru. Pentru ea este o autodescoperire arzătoare.

Însă acum vin zilele sumbre de noiembrie. Londra se scufundă în ceață. Lămpile ard toată ziua. Acum descoperim, împreună cu Johanna (care de altfel lăuda „sinceritatea neînfricată" a bărbatului ei), un cu totul alt Heinrich Floris Schopenhauer și putem înțelege ce a notat Arthur mulți ani mai tîrziu în însemnările sale secrete, *Eis Eauton*: „De la tata am moștenit teama blestemată de mine... și împotriva căreia am luptat folosindu-mi întreaga voință" (HN IV, 2, 120).

Această teamă iese la iveală: „Iar acum", scrie Johanna, „bărbatul meu căzu în aceeași grijă temătoare pentru mine, de care tocmai scăpasem eu luptînd."

Aici, Johanna e imprecisă: nu este aceeași teamă. Ea se temuse să treacă prin aventura nașterii într-un mediu străin, departe de propria mamă. De ce se teme Heinrich Floris? Nu poate fi teama pentru Johanna, pentru că aceasta a găsit deja la Londra „aprobarea maternă" a prietenelor și a prietenilor, datorită căreia a și dorit să rămînă. Trebuie exclusă și frica pentru copilul nenăscut încă, deoarece nu șederea acolo, ci călătoria imprevizibilă spre casă este periculoasă pentru copilul care nu se născuse și, bineînțeles, pentru Johanna.

Aluziile, prin care Johanna încearcă să explice comportamentul soțului ei, sînt întunecate: „Cedarea mea tăcută în fața voinței lui a lăsat

asupra sufletului său o impresie mult mai adîncă decît a dorit să-mi arate la început; marea simpatie, pe care am întîlnit-o pretutindeni, a trezit în el temeri asupra unui pericol legat de rămînerea mea la Londra, care l-au determinat în final să ia hotărîrea de a renunța la toate planurile pentru copilul nostru nenăscut încă."

Ce „temeri" trezește „marea simpatie" pe care o întîlnește Johanna peste tot? Nu ar fi trebuit ca această „mare simpatie" să destrame, de fapt, toate temerile? În viața tatălui există o sursă întunecată, nedeterminată, de teamă, care îl va face mai tîrziu să se arunce în moarte din podul casei sale din Hamburg. Aici, la Londra, această teamă pare să se materializeze într-o formă relativ precisă: ca gelozie.

Este evident că Heinrich Floris Schopenhauer suportă cu greu ca magnetismul social al soției sale să-i sustragă viața al cărei centru de interes îi place să se știe.

Arthur Schopenhauer, care s-a putut obișnui cu tatăl său, nu însă și cu mama sa, lasă, mulți ani mai tîrziu, într-o rememorare a morții tatălui său, să se întrevadă că acesta ar fi avut cu adevărat dreptate să nutrească temeri de gelozie. „Deoarece tatăl meu era bolnăvicios și chinuit, țintuit într-un scaun de bolnav, ar fi fost părăsit, dacă un servitor bătrîn n-ar fi avut față de el o așa-numită datorie afectivă. Mama mea organiza petreceri, în timp ce el se stingea în singurătate, și se distra, în timp ce el trecea prin chinuri cumplite" (G, 152).

Johanna neagă explicit în amintirile ei că bărbatul ei ar fi chinuit-o cu gelozia lui, accentuînd și faptul că nu i-a dat nici un motiv să o facă. Și totuși, în autobiografia ei se găsesc aluzii stranii: „Bărbatul meu era incapabil să-mi facă viața amară prin manifestarea directă a sentimentelor de gelozie... Nu a amintit niciodată marea diferență de vîrstă dintre noi, dar cînd mă vedea zburdînd veselă, în medii tinerești, cu cei de vîrsta mea, observam foarte bine cum această amintire i se impunea supărător. Romanele franțuzești, pe care el însuși mi le pusese în mîini, mă învățaseră că, în lunga sa ședere în acea țară, împărtășise unele experiențe care nu erau tocmai potrivite ca să îmbunătățească imaginea femeilor în ochii lui. Simțeam, chiar dacă nu mi-o spuneam direct și în cuvinte clare, că fericirea noastră actuală si viitoare depinde numai de mulțumirea lui continuă cu mine... Iar dacă, din cînd în cînd, m-ar fi cuprins un ușor sentiment de insatisfacție și neîncredere, ajungea să arunc o privire la priveliștea minunată care mă înconjura și acesta dispărea."

Însă Johanna Schopenhauer își impusese restricții severe în admirarea acestei „priveliști minunate" (casa de la țară Oliva, de lîngă Danzig, pentru a nu-i oferi soțului ei nici un motiv de neîncredere: „Nu-mi vizitam vecinii niciodată în absența soțului meu, foloseam trăsura ce-mi stătea la dispoziție doar pentru plimbări scurte, din care mă întorceam fără să opresc undeva, pentru plimbările mai lungi pe jos

alegeam, în afara spațiului mare al grădinii mele, doar drumuri și poieni, cîmpuri și păduri îndepărtate de șoseaua principală; astfel mă sfătuia, spre binele meu, o anume voce interioară, pe care am fost pregătită să o urmez toată viața, pentru că, în puținele cazuri în care m-am opus ei, am avut întotdeauna motive să regret amarnic."

Toate acestea arată o balanță extrem de precară, ținută cu foarte mari eforturi în echilibru, între cei doi soți. Nu poate fi vorba în nici un caz de iubire. Johanna recunoaște deschis acest lucru în amintirile ei: „Mă prefăceam la fel de puțin că îl iubesc cu ardoare, pe cît mi-o cerea el mie."

De ce acceptase imediat Johanna Trosiener cea de optsprezece ani surprinzătoarea cerere în căsătorie, fără ca, așa cum observă chiar cu mîndrie, să profite măcar de timpul de gîndire care-i fusese lăsat?

Ea scrie că, după ce „delicata floare divină a primei iubiri" fusese strivită de soartă, era hotărîtă să renunțe. „Credeam că viața se sfîrșise, o nebunie în care te cufunzi atît de ușor în prima tinerețe, după întîia experiență dureroasă."

Johanna se referă aici schematic la o poveste interioară pe care o istorisește pînă la final în romanele scrise cu mulți ani mai tîrziu — romane lăudate, ce-i drept, de Goethe, dar care i-au făcut pe unii critici contemporani mai puțin bine intenționați să vorbească despre „apele călduțe ale romanelor schopenhaueriene de renunțare". Aceste romane sînt pline de femei care în tinerețe au iubit cu ardoare, dar fără noroc, care l-au păstrat apoi pe iubitul dispărut închis în inimă și care, împinse de rațiune sau de cabală, se dedică unei alte căsnicii, în care, de regulă, bărbații nu fac o figură bună. Aceste femei păstrează cu credință icoana primei iubiri, prin aceea că nu le fac nevrednicilor profitori ai principiului realității nici un copil (ca în romanul *Gabriele*), iar dacă o fac totuși, atunci copilul este — după exemplul *Wahlverwandtschaft* al lui Goethe — întruparea unui adulter imaginar. Johanna Schopenhauer însăși n-a fost în continuarea vieții ei, din fericire, atît de plină de decepții ca eroinele romanelor ei.

Despre alte femei din cercul ei de cunoștințe, și-a exprimat cu prudență o opinie pe care n-a recunoscut-o niciodată în cazul ei: „Splendoarea, rangul și titlul exercită o atracție seducătoare asupra unei inimi tinere, răsfățate, inocente de fată, ele o ademenesc pe cea lipsită de experiență să lege o căsnicie, cum se leagă atît de multe în ziua de azi; o mutare greșită, pentru care trebuie să plătească din greu întreaga viață, ceea ce nu se întîlnește tocmai rar nici în zilele noastre."

Atracțiile unei căsătorii cu Heinrich Floris Schopenhauer trebuie să fi fost pentru Johanna de același fel. Ea vorbește însă în acest context doar despre părinții ei: „Părinții mei, toate rudele mele trebuiau să considere unirea mea cu un om atît de important, cum era Heinrich Floris Schopenhauer în orașul nostru, ca pe o întîmplare foarte fericită."

Această căsătorie a devenit pentru Johanna o „întîmplare fericită“ doar după moartea soțului. Pentru că averea moștenită i-a permis să ducă la Weimar acea existență independentă care a dezlănțuit toate talentele ei literare. Dar noi sîntem încă la Londra, înaintea nașterii lui Arthur.

Familia Schopenhauer pleacă la sfîrșitul lui noiembrie 1787. Ca să compenseze puțin oboseala călătoriei de întoarcere, pe care crede că o simte soția lui, Heinrich Floris este foarte atent, ca și cînd ar trebui să alunge o conștiință neîmpăcată. La Dover, de exemplu, o transportă pe gravidă pe un vapor într-un șezlong. Este noapte. Sînt aduse lumini suplimentare. Ca să verifice siguranța frînghiilor, marinarii, care primesc pentru aceasta un bacșiș substanțial, trebuie să-l ridice mai întîi pe Heinrich Floris la bord. O scenă care le trezește cheful de batjocură.

Din perspectiva neplăcerilor pe care le ridică o călătorie într-un sfîrșit de toamnă cu trăsura prin Germania, pe drumuri noroioase și pline de pietre, această grijă la îmbarcare pare de-a dreptul prostească. Trăsura rămîne prinsă în noroaie, o dată chiar se răstoarnă. Există puțină protecție împotriva răului, ploii, frigului. Din cînd în cînd se înnoptează în adăposturi forțate, la cuptorul în aer liber al unei colibe țărănești. Cîteodată, Johanna este scuturată de friguri și e gata să leșine. Arthur, din trupul ei, este scuturat și chinuit bine încă înainte de a vedea lumina zilei. Ne putem închipui cîtă supărare față de egoismul fricos și, în același timp, stăpînitor al soțului trebuie să simtă Johanna, despărțită cu atîta greutate de prietenii ei londonezi. Grăbita călătorie de întoarcere devine o neplăcută ipotecă pentru cei doi soți. Nașterea lui Arthur, la nouă săptămîni după sosirea la Danzig, la 22 februarie 1788, nu stă sub o stea norocoasă. „Ca toate tinerele mame“, scrie Johanna, „mă jucam și eu cu noua mea păpușă.“

Cu propriul copil drept jucărie, Johanna trebuie să lupte în continuare împotriva sentimentului de plictiseală și însingurare, care începe să pună stăpînire pe ea. În timpul verii, Heinrich Floris își trimite soția și copilul la reședința de la țară, Oliva. Acolo, într-un mediu idilic — ea descrie în amintiri „superba grădină în terase, plină cu flori și fructe, fîntîna arteziană, marele lac cu gondola pictată pestriț“ — își petrece întreaga săptămînă singură cu copilul. La sfîrșitul săptămînii, Heinrich Floris aduce cîteodată vizitatori. Însă lunea se lasă din nou liniștea, o liniște insuportabilă pentru ea.

Și mentorul anilor ei de feciorie, preotul comunității englezești, dr Jameson, care altădată o vizita la Oliva și în timpul săptămînii, a dispărut între timp din viața ei. Jameson s-a întors în 1789 în patria sa, Scoția. Ea scrie despre aceasta: „Jameson nu a putut să privească degradarea treptată a locului pe care îl cunoscuse în floarea bunăstării sale, fără să fie profund afectat; se simțea ca și cum ar fi stat la patul de suferință al unui muribund.“

Cîteva familii din cercul familiei Schopenhauer de cunoștințe din marea burghezie părăsesc orașul din cauza decăderii economice a Danzigului, provocată de strangularea sa de către prusaci. Și ei lasă în urma lor „un fel de gol în alternanța vieții".

Johanna se simte prinsă într-o „viață aparentă", „prin care se ascunde privirii ce trece superficial peste ea, degradarea care macină adînc interiorul".

O dată pe an, cel mai adesea în luna mai, Johanna are voie să-și viziteze părinții la domeniul orășenesc Stutthof, împreună cu copilul. Acolo se înviorează la vederea vieții sîrguincios-țărănești. Însă nici aici nu-i puteau scăpa semnele decăderii, în ciuda întregii „activități harnice". Tatăl ei, Christian Heinrich Trosiener, se retrăsese totuși ca arendaș al domeniului, pentru că dăduse greș din punct de vedere politic cu atitudinea sa amabilă față de prusaci, iar afacerile lui comerciale începuseră să se clatine.

Johanna găsește o consolare doar în priveliștea mării, aflată într-o nesfîrșită mișcare, în apropierea locuinței de la Oliva. „În lumina serii sau a dimineții, agitată de furtună în cele mai profunde adîncimi, strălucind în razele luminoase ale soarelui sau... întunecată vremelnic de umbre zburătoare, marea aflată într-o continuă mișcare îmi oferea un spectacol care nu mă obosea niciodată."

Depărtarea, viața în mișcare atrag, iar Johanna se simte constrînsă, țintuită din cauza copilului, a cărui atractivitate ca jucărie scade și care compensează din ce în ce mai puțin sentimentul unei vieți de renunțare. Între un tată pe care-l vede aproape numai la sfîrșiturile de săptămînă și o mamă ce se ferește de o viață care să o lege de copilul în creștere, în Arthur se formează sîmburele de experiență din care va crește mai tîrziu filozofia sa. La douăzeci de ani, Arthur va nota următoarea cugetare în jurnalul său: „În om e adînc sădită încrederea că există ceva exterior lui care este conștient de el ca și el însuși; închipuirea situației opuse, ca și nemărginirea, este un gînd înspăimîntător" (HN, I, 8). Exact acest gînd va fi dus de Arthur pînă la ultimele consecințe, deoarece a trebuit să renunțe foarte devreme la acea încredere.

Calmul și tihna unei încrederi primordiale n-au fost cunoscute de Arthur niciodată. În ciuda acestui fapt, din caracterul său lipsesc trăsăturile retrasului, intimidatului, nesigurului. Se observă totuși că este fiul unui negustor patrician, care nu duce lipsă de încredere în sine, simț al realității și receptivitate. Chiar și evlavia tatălui său este mîndră, fără bigotism: Dumnezeu este alături de cei care au succes. Tatăl său își învinge depresiile arătîndu-se ferm. El îl învață acest lucru și pe fiul său, alături de acea tărie cu care îți asumi responsabilitățile vieții. „O ținută corectă este la fel de necesară la masa de scris, ca și în viața cotidiană", scrie tatăl, la 23 octombrie 1804, într-una din ultimele

scrisori către fiul său, „pentru că, dacă într-un restaurant vezi un om foarte aplecat, îl poți confunda cu un cizmar sau croitor travestit."

Curajul, mîndria și luciditatea sînt învățate de Arthur de la tatăl său. Tot de la el are încrederea rece în sine.

Orgoliul puternic al lui Arthur nu se poate încălzi totuși, pentru că Johanna trebuie să-și impună ei înseși dragostea maternă. Fiul este pentru ea întruchiparea propriei renunțări la viață. Johanna vrea o viață proprie. Însă îndatoririle de mamă îi amintesc zilnic că nu o are. Cu nașterea lui Arthur, capcana este, pentru moment, închisă pentru ea.

Cine nu a simțit iubirea primară, maternă, acela va duce lipsă adesea de iubire primară față de propria vivacitate.

Cel căruia îi lipsește fundamentala consimțire a vieții, nu însă și încrederea în sine plină de mîndrie, acela este, ca și Arthur, predispus să arunce asupra a tot ceea ce este viu acea privire distantă din care se naște filozofia: mirarea faptului că există cu adevărat viață. Numai cine nu se simte într-o unitate incontestabilă, bazată pe simpatie, cu tot ceea ce este viu poate să se înstrăineze de ceea ce altfel îi aparține: corpul, suflul, voința. O absență misterioasă îl uimește și îl înspăimîntă în același timp pe tînărul Arthur, în fața voinței de a trăi, de care nu ne putem desprinde, pentru că sîntem făcuți din materia acestei voințe. Cine se miră nu trebuie să se și înspăimînte. Dacă Arthur o face, este pentru că în el există de la bun început o predispoziție care nu-i permite să simtă viața ca pe o căldură. El o percepe altfel: ca pe un curent de frig care trece prin el și pe care este purtat. Proximitatea — realitatea pulsîndă a vieții — îi este în același timp lucrul cel mai îndepărtat și mai străin, atît de îndepărtat și de străin încît devine pentru el un mister, anume *misterul* filozofic însuși. El va face din această realitate a corpului, pe care o numește „voință", punctul central al filozofiei sale. Sprijinit pe experimentarea stranie, pentru el, a propriei vivacități, el va încerca mai tîrziu să dezvăluie misterul a ceea ce Kant a împins la ultima limită: lucrul în sine „de rău augur" — lumea, așa cum este ea, independentă de cum ne-o închipuim noi. Schopenhauer va face din acest „cel mai îndepărtat" lucrul „cel mai apropiat". „Lucrul în sine" — sîntem noi în corporalitatea noastră trăită interior. „Lucrul în sine" este voința, care există încă înainte de a fi noi conștienți de sine. Lumea este universul voinței, iar încăpățînarea este întotdeauna inima pulsîndă a acestui univers. Noi sîntem întotdeauna ceea ce este întregul. Întregul este însă sălbăticiei, luptă, neliniște. Și, înainte de toate: nu are un rost, o intenție. Așa vrea sentimentul schopenhauerian al vieții.

Copilul, „neintenționat", cel puțin de către mama sa, se obișnuiește încă de mic cu o lume care nu pare bazată pe o „intenție superioară", un „scop superior" și în centrul căreia totul este pus în mișcare de o putere întunecată și unică.

În timpul plimbărilor prin Danzig împreună cu mama sa, micul Arthur a putut constata și pe altă cale, anume topografică, în cît de mare măsură centrul vital al lumii — și, pentru copil, Danzigul era lumea — este în același timp și inima misterioasă și periculoasă a întunericului. În mijlocul orașului, în apropierea casei părintești și înconjurată de apele rîului Mottlau, exista o insulă-depozit. Aici era așezată întreaga bogăție comercială navigabilă a orașului: cereale, piei, textile, mirodenii. Aici se producea în timpul zilei ceea ce hrănea întreg orașul. Aici era sufletul lucrător al orașului. La lăsarea întunericului, porțile insulei-depozit se închideau. Cine se aventura după aceea pe insulă era sfîșiat în bucăți de copoii eliberați din cuști în timpul nopții.

În această priveliște de groază își face Arthur o părere despre farmecul muzicii, care se opune prăpăstiosului. După cum îi povestea mama, un cunoscut violoncelist avusese, tulburat de vin, cutezanța să se măsoare cu bestiile nocturne. De îndată ce a trecut de poarta depozitelor, el a fost atacat de haita de cîini. Violoncelistul s-a lipit de zid și a început să-și plimbe arcușul pe instrument. Cîinii au amuțit și, după ce, devenit mai curajos, și-a intonat sarabandele, polonezele și menuetele, ei s-au așezat liniștiți și l-au ascultat. Aceasta este puterea muzicii, despre care Schopenhauer va afirma mai tîrziu, în metafizica sa, că scoate la iveală și domolește în același timp neliniștea chinuitoare și periculoasă a ființei.

Insula-depozit a Danzigului a fost pentru Arthur, probabil, prima scenă pe care se juca această misterioasă dramă dintre voința de viață și muzică.

CAPITOLUL II

Hamburg. Prima lectură în cartea vieții: Le Havre.
Prietenia cu Anthime.
Arthur este educat să devină negustor.

În primăvara lui 1793 se întîmplă ceea ce Heinrich Floris anticipase cu teamă de cîtăva vreme și, din acest motiv, sondase în Anglia posibilitatea unei emigrări: Prusia și Rusia se înțeleg asupra viitoarelor anexări ale teritoriului suveran polonez. Orașele Danzig și Thorn, aflate pînă atunci, ca orașe libere, sub protecția formală a Poloniei, au fost cedate regelui prusac.

Generalul Raumer — același care dorise să fie amabil cu Heinrich Floris Schopenhauer, dar fusese respins atît de dur — este desemnat să ducă la îndeplinire anexarea și să lichideze libertatea orașului, clădită de-a lungul veacurilor. Familia Schopenhauer nu stă să aștepte intrarea trupelor prusace. Imediat ce primăria și burghezia supun orașul suveranității împăratului prusac printr-o hotărîre clară la 11 martie 1793, familia pleacă. Este mai degrabă o refugiere, decît o mutare. Heinrich Floris Schopenhauer trebuia să se teamă, pentru că jignirea adusă generalului prusac nu fusese încă uitată. Alături de familia Schopenhauer fug și alte cîteva familii patriciene, care se remarcaseră, de asemenea, ca „dușmani ai prusacilor". Între timp, burghezia mijlocie gîndea altfel: integrarea în teritoriul prusac promitea prosperitatea economică. Jos de tot, în rîndurile poporului simplu, la ucenici, zilieri și mateloți, apare revolta fățișă. Soldații simpli își dezarmează ofițerii pregătiți să se predea și îndreaptă tunurile spre trupele prusace care se apropie. Ei se tem, pe bună dreptate, că vor fi recrutați, după predarea orașului, în armata prusacă aflată în război cu Franța revoluționară. Revoltele continuă pînă în aprilie 1793. Cîteva case sînt distruse cu bombe sau prin foc, se ajunge la jafuri, mor oameni. Dar în timp ce toate acestea se întîmplă, familia Schopenhauer este deja în siguranță — la Hamburg.

De ce n-a emigrat familia Schopenhauer în cele din urmă în Anglia nu știm. De ce a ales însă Hamburgul?

Pentru Heinrich Floris Schopenhauer comerciantul de mărfuri aduse pe mare, intra în discuție doar un oraș-port. Cu Hamburgul avea bune relații

de afaceri. În plus, acest puternic oraș hanseatic părea cel mai probabil să ofere certitudinea unei independențe față de Rusia. Heinrich Floris Schopenhauer va muri înainte ca Hamburgul să-și piardă libertatea republicană de oraș, ce-i drept nu în fața Prusiei, ci în fața Franței napoleoniene.

Cînd familia Schopenhauer sosește, în primăvara lui 1793, orașul tocmai trăiește o conjunctură economică fără precedent.

În tot timpul secolului al XVIII-lea, Hamburgul fusese un important loc de desfacere pentru mărfurile coloniale franțuzești și olandeze și pentru produsele industriei englezești. Hamburgul își eliminase de pe piață toți concurenții din comerțul cu Anglia, după ce regele Angliei oferise orașului hanseatic, în 1663, privilegiul de a acosta cu navele proprii în orașele englezești. Prin Hamburg erau exportate produsele spațiului comercial central-european: cereale din Mecklenburg, Bielorusia și Polonia, lemn pentru construirea vapoarelor, salpetru rusesc; produse ale industriei interne, ceramică de sticlă, materii brute, lemnărie; important era și comerțul intermediar cu gudron, iuft, piei, untură de pește din țările nordice. Din Țările de Jos, Franța și Anglia se aduceau mirodenii, ceai, cafea, tutun, textile, metale nobile. Aceste mărfuri erau depozitate la Hamburg în cele mai mari antrepozite ale Europei. Între 1788 și 1799, numărul vapoarelor din Hamburg s-a dublat. În anul 1795, în portul Hamburg au pătruns peste 2 000 de vapoare, un record european.

Abatele Sieyès numește Hamburgul, într-un memoriu din 1798 către Napoleon, „cea mai importantă parte a globului terestru". Aceasta era cu siguranță o mică exagerare, însă hamburghezii o auzeau cu plăcere și nu se zgîrceau lăudîndu-se: „Steagul Hamburgului flutura pe Marea Roșie, pe Gange și în China, flutura pe apele din Mexic și Peru, în America de Nord, în domeniile olandeze și franceze din India Orientală și Apuseană. Steagul era prețuit în toate părțile lumii, iar națiunile străine nu ne invidiau că vapoarele noastre ne aduceau comorile ambelor Indii, deoarece acest lucru le creștea și lor foloasele." Astfel descrie negustorul Johann E. F. Westphalen în 1806, în timpul blocadei continentale, dezvoltarea impetuoasă a comerțului în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, dar el este într-o dispoziție relativ elegiacă, pentru că, în 1806, în timpul blocadei continentale, vechea splendoare apusese. Însă înainte ca Napoleon să includă orașul în teritoriul său de dominație, Hamburgul a profitat de războaiele și reașezările teritoriale ale Franței revoluționare. Cucerirea Olandei de către francezi (1795) a dus la un exod al firmelor franțuzești și olandeze către Hamburg. Starea incertă a războiului blocase calea fluvială a Rinului și deviase întregul trafic din Germania de Vest și Elveția pe Elba. Hamburgul a înlocuit Amsterdamul și portul Antwerpen ca punct de import al mărfurilor americane pe continentul european și pentru comerțul olandez cu Indiile

de răsărit și cu Levantul. O dată cu comerțul și navigația a crescut și circulația banilor. Hamburgul a devenit cea mai importantă piață financiară a continentului. Meșteșugurile orășenești înfloreau, numărul locuitorilor creștea în salturi, la granița dintre secole ajunsese la o sută treizeci de mii.

Heinrich Floris Schopenhauer, care pierduse totuși prin plecarea din Danzig o zecime din averea sa, și-a revenit destul de repede, ca negustor în Hamburg. Comerțul cu Anglia și Franța, care propășea aici în mod deosebit, fusese și la Danzig specialitatea sa.

Familia Schopenhauer s-a încartiruit pentru început pe Neuer Weg 76, în orașul vechi. De Paști, în 1796, cînd afacerile comerciale ale lui Schopenhauer începuseră din nou să crească, favorizate de conjunctura economică generală, familia s-a mutat în casa mult mai prezentabilă de pe Neuer Wandrahm 92. În această zonă a orașului erau așezate marile case comerciale hamburgheze, ale familiilor Jenisch, Godeffroy, Westphalen, Sieveking. De casă țineau, după obiceiul vremii, atît încăperile de locuit, cît și cele pentru afaceri. În clădirile din spate și în casa mijlocie se găseau podurile, depozitele, contoarele și pivnițele. Partea din spate a gospodăriei se învecina cu un canal. Șalandele puteau să ancoreze acolo. În jurul spațioasei curți interioare se desfășura o galerie sculptată în lemn, iar anticamerele fuseseră decorate cu dale de marmură. În casa de la stradă se găseau spațiile pentru locuit, zece camere, patru cabinete, patru cămări, în plus, o sală cu stucatură prețioasă, lambriuri de lemn și geamuri de sticlă prelucrată artistic. Aici, unde se puteau aduna cu mult peste o sută de oameni, dădea familia Schopenhauer seratele „cu mult peste rangul ei“, cum afirmă mai tîrziu Adele, sora lui Arthur.

Cu acest splendid așezămînt, familia Schopenhauer se putea considera cu certitudine în elita orașului hanseatic. Însă spațiile extinse nu-i dau tînărului Arthur decît puțin sentimentul natal. Nici mai tîrziu, amintirile nu-l vor purta la acest domiciliu din Hamburg.

Nu doar afacerile familiei Schopenhauer și-au găsit locul potrivit în Hamburg, ci și republicanismul burghez-aristocratic al acesteia.

După tulburări asemănătoare războiului civil, Hamburgul adoptase în 1712 o nouă constituție care consfințea o balanță a puterii între burghezia patriciană și cea mijlocie. Consilierii patricieni și convenția burgheziei moșierești s-au împărțit în puterea executivă și cea legislativă. Bineînțeles că trebuia să ai o anumită avere ca să poți decide și tu viața politică a orașului. Însă limita venitului fusese împinsă tot mai jos. Mult mai important este că această constituție garanta drepturile libertății personale, în sensul englezescului Habeas corpus. Burghezia era mîndră de această ordine politică. „Constituția nu este nici în întregime aristocratică, nici în întregime democratică, nici în întregime reprezentativă, ci toate trei împreună“, scria în anul 1800 un contemporan, „spiritul

fracționar atît de activ atunci a fost readus, prin constituție, cu totul în limitele sale, iar în locul lui domnesc liniștea, siguranța și libertatea ca, poate, în nici un alt stat."

„Liniște, siguranță și libertate" a căutat Heinrich Floris Schopenhauer și a găsit aici, la Hamburg. El aprecia în mod deosebit libertatea față de Prusia. Iar Hamburgul nu ducea lipsă de ea. Frederic cel Mare își aruncase, ce-i drept, o privire asupra înfloritoarei metropole comerciale, dar Anglia, Franța și Țările de Jos sprijineau dorința de independență a orașului, datorită propriilor interese de comerț liber. Prusia a trebuit să se mulțumească, astfel, să primească avize în domeniul comercial, de la experimentații negustori hamburghezi. Acestea nu se potriveau însă cu politica economică mercantilă a Prusiei. „Libertatea trebuie să fie soluția", scria delegația comercială a Hamburgului, iar Berlinul a răspuns că avizele erau bine întocmite, dar nefolositoare.

Revoluția franceză, la al cărei început Heinrich Floris Schopenhauer fugise de la biroul său din Danzig la reședința de vară Oliva pentru a-i da soției sale de știre — Revoluția franceză avea partizanii ei înflăcărați și la Hamburg. Chiar Georg Heinrich Sieveking, cel mai influent consilier orășenesc și „Rothschildul Hamburgului", după cum era numit, se număra printre ei. Entuziasmul său de novice li se părea multor concitadini ca fiind nehanseatic. Sieveking se apără cu un pamflet căruia îi dădu titlul *Către concitadinii mei*. La reședința de la țară a lui Sieveking își prezentă Klopstock pentru prima dată, în timpul unei petreceri în aer liber, odele sale despre Revoluția franceză. *Hamburgischer Correspondent* și *Hamburger Neue Zeitung*, pe atunci cele mai bune ziare din Germania, erau renumite pentru corespondențele lor detaliate din Paris. Însă hamburghezii se admirau în primul rînd pe ei înșiși cînd lăudau Revoluția franceză. În 1790 legară prima aniversare a căderii Bastiliei de jubileul delegației comerciale și cîntară cu acest prilej: „De trei ori fie slăvită urbea noastră natală/ Că s-a bucurat atît de mult/ de liniște și libertate/ înaintea unor mîndre nații." Cînd Revoluția franceză a intrat în faza sa iacobinică, Hamburgul s-a distanțat, însă legăturile de afaceri nu s-au rupt, desigur. În mod hanseatic, hamburghezii se simțeau superiori exceselor, aceste boli de copil ale luptei pentru libertate. „Hamburgul nu se mîndrește cu un act Habeas corpus, iar în sălile de întrunire ale legiuitorilor noștri nu este atîrnată nici o tablă cu drepturile omenirii; însă asta nu face ca primul act să fie suspendat și cel de-al doilea să fie acoperit", scria *Hamburgischer Correspondent*, iar într-o scrisoare de la cititori se spunea: „Nu este frumos că ne aflăm atît de aproape de idealul beatitudinii politice, fără să trișăm? Că sîntem liberi și egali fără Robespierre și proletari? Că prețuim înțelegerea veche, pașnică, acolo unde alții pătează înnoirile raționale cu fapte de groază revoluționare?... Este

într-adevăr straniu cum ceea ce se numește acum în Franța nou și paradoxal la noi a devenit veche ortodoxie politică.“

„Ortodoxia“ hamburgheză nu vrea să-și strice însă relațiile cu nimeni, trebuie să fie asigurată. În timp ce afacerile comerciale cu Franța revoluționară înfloresc și școlarii trebuie să recite odele revoluționare ale lui Klopstock, în oraș sînt primiți și emigranții nobili, cu alaiul lor multicolor.

Pînă acum, în Hamburg domnea mai ales anglomania; acum, fiecare devenea și francofil, vrăjit de eleganța și flerul distinșilor fugari francezi. Johanna Schopenhauer, în fond o simpatizantă a Revoluției franceze, este mîndră cînd în seratele ei apar și emigranți de vază, precum baronul von Staël-Holstein, soțul celebrei Madame.

Emigranții și suita lor au relaxat obiceiurile rigide ale bunăstării burgheze. Acum se dansa, se juca și se bea mai mult. Prostituția începu să înflorească la rîndul ei și, bineînțeles, apăru și în Hamburg zvonul despre bolile venerice franțuzești, răspîndit chiar de la amvonul bisericii Sf. Mihail.

Un maior francez, care gătea mai bine decît lupta, înființă pe Elbhöhe un han care deveni foarte curînd punctul de întîlnire al tineretului bogat. „Ceea ce-i aduce acestui loc cele mai meritate elogii“, scrie un contemporan, „este fără îndoială felul în care sînt serviți gurmanzii noștri germani, deoarece arta franțuzească a gătitului și-a folosit toate puterile ca să mulțumească pe deplin limba și cerul gurii.“ Și cafeneaua franțuzească se încetățeni. În 1794 se deschise Teatrul Francez. Hamburghezii descoperiră teatrul de revistă și vodevilurile, iar tineretul bărbătesc se entuziasmă de actrițe. Starul scenei era Madame Chevalier. Doamna Reimarus, nora editorului lui *Wolfenbüttler Fragmente*, observă cu puțină răutate: „Madame Chevalier sucește capetele tinerilor noștri și a prins exact momentul cînd unii tineri negustori au bani de risipit.“ Arthur nu se numără deocamdată printre aceștia, la cei doisprezece ani ai săi este încă prea tînăr; dar mama este mîndră să-l aibă pe îngerul monden de la Paris printre oaspeții săi. În curînd însă, colonia de emigranți francezi începu să sufere de lipsuri pecuniare. Unii fură nevoiți să-și schimbe genul: ei deveniră profesori de dans, maeștri de scrimă sau dădeau lecții de franceză. Arthur a avut de-a face cu ei, mai tîrziu, în special în aceste roluri.

Valul franțuzesc de mod de viață ușor a fost însă doar un intermezzo la Hamburg. Heine, care a trăit acolo cu un deceniu după Schopenhauer, observă acest lucru cu regret. Se revenea foarte repede, pentru Heine prea repede, la rigiditatea bunăstării. „Cerul era strălucitor de albastru și se întuneca în grabă“, scrie Heine în *Schnabelewopski*, „era duminică, ora cinci, ora generală a mesei, iar trăsurile duduiau, domni și doamne coborau, cu un zîmbet înghețat și cu buze înfometate...“ Tot atît de repede își lepădă simțul negustoresc al hamburghezilor învelișul său elegant și se arătă gol pușcă. „În timp ce observam mai atent trecătorii“, scrie Heine, „mi se părea că ei înșiși nu ar fi altceva decît numere, decît cifre arabe; aici pășea un Doi cu picioarele strîmbe, lîngă un fatal Trei,

soția lui însărcinată și cu sînii plini; în urma lor mergea domnul Patru, în cîrje..." Acesta era felul de a fi care cîntărea pierderea și cîștigul, calcula profitul, fel de a fi ce făcuse Hamburgul un oraș comercial atît de mare, dar îl lăsase relativ neînsemnat ca lăcaș al culturii. De aceea, Johanna Schopenhauer va privi mai tîrziu, de la Weimar și din compania uneori artistic-copilăroasă de acolo, cu uimire către experiențele sale hamburgheze: „Dacă un astfel de senator sau primar ar vedea cum lipesc bucățele de hîrtie împreună cu Meyer, cum Goethe și ceilalți asistă și dau de zor sfaturi, l-ar apuca o milă cu adevărat creștinească față de noi, suflete copilărești."

Se potrivea spiritului orașului ca așezămîntul cultural cel mai important să fie considerat „Societatea hamburgheză pentru încurajarea manufacturilor, artelor și meșteșugurilor folositoare". În această uniune era membru oricine „ținea cît de cît la sine și dispunea de un venit suficient. Dacă aici se strecura vreun „nedemn" în cercurile bune se stîrnea imediat o discuție citadină, suficient de importantă ca un coleg de școală să-i relateze despre ea lui Arthur Schopenhauer, care se oprise în sudul cel îndepărtat al Franței, în timpul călătoriei sale prin Europa, în 1803–1804. „Artele" care mai apăreau în programul acestei societăți cofondate de prietenul lui Lessing, Reimarus, erau așezate sub curatoriul utilității. Ce-i drept, se dădeau și burse pentru pictorii lipsiți de mijloace, contribuții pentru teatru și se organizau concerte, dar, în primul rînd, erau finanțate proiecte pentru îmbunătățirea culturii plantelor furajere, erau organizate concursuri de cultivare a pomilor fructiferi, erau sprijinite proiecte de cercetare pentru „distrugerea viermelui de mare, atît de dăunător pentru vapoare". Au fost înființate o baie și o bibliotecă publică, au fost începute cursuri de înot și centre de sfătuire a gravidelor — un program parțial de îmbunătățire, al cărui excesiv simț al realității trebuia să rușineze artele frumoase.

Încă de pe atunci se auzeau plîngeri despre această situație. În *Încercarea unei descrieri a moravurilor din Hamburg*, concepută în 1811 de cunoscutul teolog și învățat local Johann Anton Fahrenkrüger, putem citi: „Conștiinciozitatea, științele și arta erau privite peste umăr dacă nu deveneau gălăgioase, dacă nu se modelau în slujba obișnuitului. Hamburghezul nu poate înțelege plăcerea învățatului față de știința sa ca atare, făcînd abstracție de avantajele materiale directe ce izvorăsc din ea. El nu poate să aplaude exercițiile intelectuale menite doar dezvoltării spiritului și confirmării unor idei generale. El aplaudă doar străduințele care îi aduc foloase lui, orașului natal, meșteșugurilor... Valoarea oamenilor și a lucrurilor este ștampilată de negustor. Acesta este hamburghezul desăvîrșit." Înalta artă a utilității era la Hamburg de o eficiență năucitoare și nu putea fi oprită de nimic. Clădiri respectabile și incitante din punct de vedere artistic erau dărîmate fără rețineri.

Repunerea în folosință a vechiului dom costa prea mult: în 1805 a fost dărîmat. Clădiri monahale medievale au avut aceeași soartă. Cîteva dintre superbele porți ale orașului și fortificațiile au fost făcute una cu pămîntul. Au dispărut biserica Maria-Magdalena și Casa Engleză, cu celebra sa fațadă renascentistă. Nici galeria de picturi a primăriei n-a putut rezista spiritului utilitarist. Obiectele de artă, printre care tablouri de Rubens și Rembrandt, erau risipite pe prețuri de nimic.

Lessing trebuie să fi fost sfătuit de diavol cînd — cu o generație înaintea lui Arthur Schopenhauer — dorea să boteze o nouă artă teatrală tocmai la Hamburg.

Aici se adunase în 1766 o mînă de comercianți — cu precădere speculanți și faliți — ca să finanțeze o întreprindere pe care o numeau superlativ „Teatru Național German". Ei îi oferiră lui Lessing un salariu anual de 800 de taleri regali, iar el veni să fie totul aici: dramaturg, recenzent, autor, regizor. Ziarul teatrului, proiectul său cel mai distins, fu celebrul mai tîrziu *Hamburgische Dramaturgie*. Ziarul, scria Lessing în prefață, trebuie „să țină o evidență critică a tuturor pieselor ce puteau fi jucate și să însoțească fiecare pas pe care îl va face aici atît arta poetului, cît și cea a actorului". Pentru început, actorii refuzară însoțirea lessingiană a pașilor lor. Apoi, publicul se indignă față de lecțiile pe care credea de cuviință să i le dea capul înfierbîntat venit de la Berlin. Oricum, Lessing era suficient de temerar ca să se războiască, în același timp, cu galeria și cu parterul sălii. „Galeria", scria el, „este, firește, un mare iubitor al gălăgiei și zgomotului și rareori se va opri să răspundă unui plămîn bun cu palme zgomotoase. Parterul german are și el cam același gust..." Lessing trebui foarte curînd să dea înapoi, se restrînse la analiza pieselor de teatru și redactă elogii publicitare la Shakespeare. Însă repertoriul era stabilit după gustul hamburghez. În ciuda acestui fapt, întreprinderea deveni falimentară după exact un an, spre bucuria notabilităților burghez-luterane, a căror relație față de teatru era astfel descrisă de un contemporan: „Dacă se anunță o trupă de teatru cu bune referințe, senatul aprobă, ce-i drept, reprezentația; dar sînt sigur că atît tagma preoților, cît și rezonabilele notabilități ale orașului se bucură cînd actorii pleacă..." Lessing plecă la doi ani după începutul euforic. „Îmi iau mîna de pe acest plug cu la fel de mult drag cu cît mi-am pus-o", scria el într-o retrospectivă, „visul frumos de a fonda aici, la Hamburg, un teatru național a dispărut din nou, iar din cîte am învățat despre acest loc, ar fi ultimul în care un astfel de vis s-ar împlini."

Că Hamburgul era un loc nepotrivit pentru vise artistice o demonstrează și soarta operei din Hamburg — oricum, primul așezămînt permanent de acest gen din Germania. Tînărul Händel își încheiase acolo, la ultimul pupitru al viorii a doua, studiile. Deja la o jumătate de secol de la înființarea sa în 1678, opera începu să se devalorizeze. Publicul hamburghez se săturase de ariile italienești, se cerea marfă

autohtonă. Astfel ajunse pe scenă și arta componistică germană de jos. Starurile operei, în cea mai mare parte cumpărate scump din Italia, se transformară în cameriste, țărani care mărșăluiau, negustori cu uriașe lanțuri de ceas și pastori cu guler alb. Conform unui contemporan, se cînta „ca într-o mascaradă despre vecinul drag, despre trei, patru curtezani și altele asemănătoare, ca la un concurs".

Adevărații iubitori renunțară. „Receptării operei", observa unul dintre ei, „i se opune natura locuitorilor pentru că, să o spunem pe scurt: operele sînt mai mult pentru împărați și principi decît pentru vînzători și comercianți!"

În vremea lui Schopenhauer, nimeni nu mai plîngea după opera aflată în decădere, în schimb lumea se zgîia la nou importatul teatru muzical franțuzesc. Dramaturgul, regizorul și interpretul Friedrich Ludwig Schröder, care se pricepea mult mai bine decît Lessing să slujească în același timp publicul și arta, reuși în spectacolul de teatru. Goethe i-a ridicat un monument acestui virtuoz al compromisului, prin personajul directorului de teatru Serlo, din *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*.

Tot ceea ce era sălbatic, excentric, bătător la ochi o ducea rău la Hamburg. Acest lucru îl simțiră tinerele genii ale Sturm und Drang-ului și — o generație mai tîrziu — cele ale romantismului. Prinții poeziei din Hamburg erau de altă factură. Exista, de exemplu, Barthold Hinrich Brockes, jurist, consilier orășenesc, negustor și chiar poet. Pentru hamburghezi, el era o întrupare a bunului spirit al orașului. La el „tihna lucidă a vieții" primea poleiala politică, nimeni nu putea să îmbrace utilitatea seacă în versuri atît de drăguțe. Poeziile sale, cuprinse în colecția de mai multe volume *Delectarea lumească întru Dumnezeu*, sînt o unică odă de laudă a unei lumi create de Dumnezeu pentru „folosul și evlavia" oamenilor. Aceste călătorii celeste ale naturalității și ale bilanțului pozitiv trebuie să fi plăcut la Hamburg. Brockes le destăinuia concitadinilor săi cum poți fi poet și să rămîi, în același timp, hamburghez: „Și-a impus desăvîrșirea poeziilor sale spirituale ca pe o obișnuită muncă de duminică", relatează admirativ unul dintre acești concetățeni.

În vremea lui Schopenhauer, Brockes era mort de o jumătate de veac, dar spiritul artei sale poetice era încă viu. El supraviețui la sfîrșitul secolului al XVIII-lea în Matthias Claudius, „Mesagerul din Wandsbek". La acesta însă, „delectarea întru Dumnezeu" este aprofundată și interiorizată către o mistică pioasă, trăsătură căreia Arthur Schopenhauer îi va fi mai tîrziu foarte apropiat.

A treia celebritate poetică a hamburghezilor era Klopstock. El se stabili în oraș în 1770, cînd era deja celebru. Și pentru că era deja celebru, îl onorau și hamburghezii. „Acolo unde se arăta, era întîmpinat cu admirație, cu evlavie chiar", relatează, lipsit de invidie, marele negustor Caspar Voght. Klopstock era sărbătorit, însă puțin citit. Patosul plin de

sensibilitate le rămase străin hamburghezilor, dar cînd autorul lui *Mesia* muri în 1803, fu înmormîntat în cimitirul din Ottensen, sub „teiul lui Klopstock“, cu onoruri regale, în sunetul multor clopote, condus de senatori, învățați, negustori, diplomați și de o însemnată mulțime (trebuie să fi fost peste zece mii de oameni).

Părinții lui Arthur Schopenhauer l-au cunoscut pe Klopstock personal. Nu este sigur dacă la una dintre seratele din casa lor sau cu altă ocazie. O dată intrat în cercurile bune ale Hamburgului, nu-l puteai rata pe acel bătrîn cu tichiuță de catifea, care fuma pipă liniștit. Asta, pentru că Klopstock era invitat peste tot, ca ornament al salonului. Îl întîlneai la familiile Sieveking, Voght, Bartel.

Johanna Schopenhauer se bucura pe deplin de această viață socială complexă din Hamburg. Ea nu dorea să fie doar invitată, ci avea și ambiția plină de mîndrie de a face din propria casă un punct de atracție al societății. Autobiografia ei se întrerupe înaintea anilor petrecuți la Hamburg, dar însemnările din jurnal ne conduc la concluzia că orgoliul ei social nu a rămas, în mod evident, nesatisfăcut. Enumerarea cunoștințelor ei hamburgheze conține nume sclipitoare: Klopstock, Wilhelm Tischbein, pictorul și însoțitorul lui Goethe în călătoria prin Italia; doctorul Reimarus, fiul prietenului lui Lessing și autorul lui *Wolfenbüttler Fragmente*; baronul von Staël-Holstein, diplomat suedez și soț al lui Madame de Staël; Madame Chevalier, de la Teatrul Francez; contele Reinhard, diplomat francez poliglot din Suabia; profesorul Meißner, celebrul autor al multor romane obscene în stil galant; canonicul Lorenz Meyer, un mecena al artei cunoscut în tot orașul și membru al conducerii „Societății patriotice“.

În casa arătoasă de pe Neuer Wandrahm, Johanna Schopenhauer încerca să urmeze deviza inițiată de Hannchen Sieveking, soția „Rothschildului hamburghez“: „Nimic nu este mai presus decît sentimentul unei mulțimi de oameni care simt la fel, care se bucură de viață și o trăiesc așa cum trebuie.“

Micul Arthur nu ia parte la această trăire. În amintirile lui Schopenhauer despre primii ani la Hamburg se vorbește doar de părăsire și frică. În această casă deschisă venirii și plecării oaspeților, copilul, îngrijit de o bonă și de o fată în casă, pare să se însingureze: „Încă la vîrsta de șase ani părinții, care se întorceau acasă într-o seară după o plimbare, mă găsiră în cea mai profundă disperare, pentru că mă simțeam, dintr-o dată, părăsit de ei pentru totdeauna“ (HN, IV, 2, 121). Tații din mediul burghez se ocupau de fiii lor doar după ce aceștia ajungeau la vîrsta „educabilității“, iar „educabili“ erau considerați doar la opt ani. Abia atunci începeau să existe și tații pentru copii. Atunci, din culise, ieșea zeul ascuns și spunea cuvintele puternice care hotărau soarta. Cele ale lui Heinrich Floris Schopenhauer nu duc lipsă de hotărîre. „El (tatăl, — R. S.) hotărîse peste capul meu“, relatează Arthur Schopenhauer în biografia

sa redactată pentru Universitatea berlineză, „să ajung un negustor destoinic și, în același timp, un om de lume și de maniere alese“ (B, 648).

În vara lui 1797, după nașterea Adelei, tatăl consideră că a venit vremea pentru prima lecție de mondenitate negustorească. El pleacă împreună cu fiul său, prin Paris, la Le Havre, unde îl lasă pentru doi ani în grija familiei unui partener de afaceri. În familia Grégoire de Blésimaire, Arthur trebuie să învețe franceză, să exerseze comportamentul în societate și, în general, după cum se exprima tatăl său, „să citească în cartea lumii“.

La familia Grégoire va trăi Arthur „partea de departe cea mai fericită“ a copilăriei sale (B, 649). Cel puțin, așa i se pare la o privire retrospectivă. Însă despre acești doi ani știm foarte puțin. Scrisorile din tinerețe ale lui Arthur nu s-au păstrat, dar farmecul acestei vieți departe de casa părintească, în „acel oraș prietenos, așezat la vărsarea Senei și pe malul mării“ (B, 649), trebuie să-l fi subjugat foarte mult. Acest lucru se observă din reacția celorlalți. Anthime, fiul de aceeași vîrstă al familiei gazdă, cu care se împrietenește, îi scrie cîțiva ani mai tîrziu, la 7 septembrie 1805: „Regreți vremurile pe care le-ai petrecut în Le Havre.“ Cînd Arthur mai vizitează o dată Le Havre, în timpul marii călătorii prin Europa din 1803, își notează în jurnalul de călătorie: „Mă gîndisem bine, visasem mult în acest răstimp la toate locurile, din jurul orașului sau dinlăuntrul său, unde fusesem atît de fericit, dar nu avusesem pe nimeni cu care să vorbesc despre acest lucru și astfel totul devenise aproape doar un tablou al imaginației mele. De aceea, simțeam că e minunat să fiu înconjurat chiar în acel loc de aceleași obiecte: nu puteam să mă conving că eram cu adevărat în Havre. Într-un mod surprinzător îmi revenīră în minte tot felul de lucruri și figuri la care nici măcar nu cred că mă gîndisem în timpul întregii mele absențe, îl recunoșteam pe fiecare. Curînd m-am simțit ca și cum n-aș fi plecat deloc“ (RT, 95).

Nu numai refluxul și fluxul mării, ci și mareele istoriei lumii puteau fi simțite în acest oraș de la vărsarea Senei. Imaginația băiatului de zece ani avu aici mult de lucru. Marea îi era cunoscută încă de la Hamburg, mirosul de catran și alge, vîntul, catargele care se legănau în port, țipătul pescărușilor.

Însă, spre deosebire de Hamburg, a cărui neutralitate ținea deocamdată la distanță turbulențele epocii napoleoniene, Le Havre le cedase acestora în totalitate.

Tatăl folosise pentru călătoria la Le Havre un moment de liniște politică. Primul război al coaliției vechilor puteri europene împotriva Franței revoluționare se sfîrșise în 1797. Prusia renunță la pretențiile pentru partea din stînga Rinului și părăsește războiul înainte de vreme; întreg nordul Germaniei devine astfel neutru.

Se poate deci călători, însă această călătorie duce în necunoscut, într-o aventură foarte nehanseatică. În Franța conduce încă Directoratul,

dar deja se desfăşoară ascensiunea lui Napoleon, favorizată de starea haotică a ţării. Conform raportului secret al ministrului poliţiei, în patruzeci şi cinci din cele optzeci şi şase de departamente domnesc haosul şi războiul civil. Cei apţi pentru recrutare se împotrivesc violent acţiunilor organelor de recrutare. Sînt asediate închisori, omorîţi poliţişti, jefuiţi agenţi fiscali. Bande de jefuitori se învîrt prin ţară, uneori pe cont propriu, alteori plătite de regalişti. Pentru Alexis de Tocqueville, Franţa acelor ani nu este „altceva decît servitorime agitată". Naţiunea, scrie el, „tremura chiar şi în faţa mişcărilor propriei umbre" şi „mulţi se temeau să-şi arate teama". Şi în Le Havre s-a ajuns la revolte, cînd au fost adunaţi din împrejurimi şi închişi în beciurile primăriei preoţi care refuzau să depună jurămîntul de lepădare faţă de regat şi cel de credinţă faţă de republică. Normanzii cucernici nu acceptară acest lucru, intonau cîntece regaliste în biserici, iar în timpul nopţii îi eliberară pe preoţi. În apropiere de Le Havre opera o cunoscută bandă de preoţi, care fu atît de temerară încît într-o zi pătrunse în cartierul comercial Basse-Ville. Cînd banda dispăru, unii bogaţi ai oraşului deveniseră puţin mai săraci. Familia Grégoire pare să fi scăpat însă numai cu spaima. Hoţia şi pirateria în regiunea Le Havre au cunoscut un impuls neaşteptat, pentru că statul însuşi a luat aceste meşteşuguri sub aripa sa. Ministrul marinei închiriase în 1797 vase de război franceze unor aventurieri experimentaţi şi antrenaţi, care ar fi trebuit să captureze, ca piraţi privilegiaţi, vase comerciale englezeşti şi să împartă prada cu statul. Ca să nu apară bănuiala unei participări a statului, aceste vase nu operau din marile porturi Brest, Lorient sau Rochefort, ci tocmai din Le Havre. Acţiunea nu pare să fi fost însă deosebit de reuşită pentru că, dintre cei şaptezeci de mii de prizonieri francezi care existau în 1801 în Anglia, majoritatea aparţineau echipajelor acestor vase de corsari. La începutul lui 1798, Le Havre nimeri pentru scurtă vreme şi în punctul fierbinte al războiului „oficial". Generalul Bonaparte cerea, cu un an înaintea loviturii sale de stat, reînceperea războiului împotriva Angliei. El luă comanda unei armate de invazie de o sută cincizeci de mii de oameni, inspectă coasta normandă şi dădu docurilor din Le Havre sarcina de a construi un număr mare de vase pentru transportul trupelor, vase echipate cu tunuri.

Oraşul se puse pe treabă, apoi contractele fură brusc oprite pentru că, se spunea, Bonaparte voia să pornească în marş spre Hamburg, ca să lovească acolo comerţul englezesc cu Europa Centrală.

Familia Grégoire i-a spus, poate, micului Arthur că acest general îngrozitor, dar fascinant, care putea fi încă văzut în portul Le Havre, le va face o vizită părinţilor săi. Nimic nu se întîmplă, pînă cînd apăru vestea senzaţională că Napoleon debarcase în Egipt. Anthime şi Arthur căutară pe hartă acea zonă îndepărtată şi studiară ilustraţiile piramidelor.

Nu numai piramidele — de fapt tot ce se întîmpla în și în jurul orașului Le Havre trebuie să fi fost pentru Arthur o lume de poveste, apropiată, dar nu periculos de apropiată, reală, dar și fantastică. Pentru că viața la familia Grégoire era sigură și ocrotită, pericolele treceau peste băiat la fel de ușor ca și norii pe cerul Normandiei. Arthur fusese adoptat cu totul în familia Grégoire. El a fost educat împreună cu Anthime, a stăpînit în scurtă vreme limba franceză atît de bine încît la întoarcerea în Germania aproape uitase germana. „Tatăl meu se bucura nestăpînit", relatează Arthur Schopenhauer în „Biografia" sa, „cînd mă auzea sporovăind ca și cum aș fi fost francez; în schimb, uitasem limba maternă într-o asemenea măsură, încît nimeni nu se mai putea înțelege cu mine în această limbă decît cu cele mai mari eforturi" (B, 649).

Arthur a găsit la familia Grégoire ceva asemănător dragostei părintești; a scris mai tîrziu despre domnul Grégoire: „Acesta, un om drag, bun și blînd, mă socotea cu totul ca pe al doilea său fiu" (B, 649). El crede că preferințele și particularitățile îi sînt chiar mai bine înțelese în familia Grégoire decît acasă. Doamna Grégoire îi scrie băiatului care se întorcea la Hamburg: „Vei deveni în curînd un băiat interesant; păstrează-ți și inima sensibilă... vorbim adeseori despre tine."

Arthur trebuie să fi povestit pasionat în scrisorile sale din Franța ceva despre dragostea pe care o găsise în casa Grégoire; pentru că Johanna Schopenhauer se simte datoare ca în scrisorile de răspuns către fiul ei să reliefeze pregnant și aproape defensiv grija tatălui: „Tatăl tău îți permite să-ți cumperi flota de fildeș cu un ludovic de aur", scrie ea, „sper că îți dai seama cît este de bun față de tine." După bunătatea demonstrată urmează imediat avertismentul: „El îți cere, în schimb, să-ți însușești cît mai bine tabla înmulțirii. Este cel mai mic lucru pe care poți să-l faci pentru a-i arăta și lui cu cît drag faci tot ceea ce el dorește."

Părinții insistaseră ca Arthur să scrie regulat scrisori — acest lucru ținea de programul burghez de educație. Arthur își făcea această obligație mai plăcută adăugînd corespondenței către părinții săi și scrisori pentru tovarășul lui de joacă din Hamburg, Gottfried Jänisch. Arthur trebuie să-i fi descris și prietenului norocul său franțuzesc în culorile cele mai atrăgătoare, pentru că, la 21 februarie 1799, Gottfried îi răspunde mîhnit: „Am auzit... că ți-ai petrecut iarna foarte fericit. Eu nu, pentru că am un abces la gît, din cauza căruia am suferit mult." Răspunsul consolator al lui Arthur către prietenul său nu mai ajunge la acesta. La 8 aprilie, Johanna Schopenhauer îi scrie fiului ei: „Trebuie să-ți anunț și ție, fiul meu, o pierdere care sigur te va întrista, bunul tău prieten Gottfried s-a îmbolnăvit din nou foarte tare, a zăcut 14 zile... nu și-a revenit din inconștiență aproape deloc... acum este deja cu opt zile mai fericit decît noi toți; el a murit, scrisoarea ta către el, iubitul meu băiat, a ajuns la două zile după moartea lui."

Arthur îl uită în curînd pe acest prieten mort prea devreme. Însă în noaptea anului nou 1830–31 Gottfried îi va apărea într-un vis: el stă, un om subțire, bine crescut, într-un grup de bărbați, într-o țară necunoscută și îi urează bun venit. Schopenhauer se trezește disperat și se simte puțin mai tîrziu îndreptățit să părăsească Berlinul, la apariția holerei în 1831. A perceput reîntoarcerea lui Gottfried în vis ca pe o amenințare cu moartea. Însă la Le Havre, în primăvara lui 1799, îl tulbură mai puțin vestea morții decît cererea părinților de a se întoarce la Hamburg. Părinții erau îngrijorați, deoarece existau toate semnele că întreaga Europă se va transforma, din nou, în cîmp de luptă. Anglia reușise să cîștige Austria, Rusia și Neapolele într-o alianță împotriva Franței. Drumul pe uscat către Hamburg părea prea nesigur. Se impunea să fie aleasă ruta navală. Arthur era atît de mîndru de această călătorie pe mare, pe care a reușit să o facă fără însoțitor, încît o menționează chiar și în „Biografia" sa academică scrisă în 1819: „După o ședere mai lungă de doi ani, înainte de împlinirea a doisprezece ani, m-am întors singur cu vaporul la Hamburg" (B, 649).

În timpul acestei călătorii de întoarcere extrem de periculoase — erau totuși vase de război englezești și franțuzești, ca și pirați independenți care bîntuiau în Marea Nordului — micul Arthur pare să fi avut atîta sînge rece încît să facă și observații glumețe. Pentru că Anthime răspunde astfel la scrisorile trimise imediat după întoarcerea sa: „M-ai făcut să rîd cînd mi-ai povestit despre dama ta cu mustață, trebuie să-i fi făcut portretul, precum Cook în călătoriile sale... micul matelot cu haina scurtă trebuie să fi arătat foarte comic, în special capul."

După lectura, foarte îmbucurătoare pentru Arthur, de doi ani în „cartea vieții", începură acum lecțiile mai puțin îmbucurătoare pe care tatăl le prevăzuse pentru fiu. Imediat după sosirea la Hamburg, în vara lui 1799, Arthur fu înscris la institutul particular de educație al lui Johann Heinrich Christian Runge. Aici își petrecu el, în următorii patru ani, cîte douăzeci și șase de ore pe săptămînă. Institutul lui Runge era o școală specială de educație pentru viitorii negustori și era foarte bine văzut. Aici învățau fiii celor mai bune familii din Hamburg.

Aici se învăța „ce este folositor unui negustor și ce i se potrivește unui om cult" (B, 649) — conform „Biografiei" lui Schopenhauer. Folositoare și indicate în acest sens păreau în special geografia, istoria și religia. Latina, de exemplu, se făcea doar *pro forma*, pentru a întregi aparența unei educații.

Mai tîrziu, Arthur Schopenhauer s-a exprimat laudativ la adresa doctorului Runge. Acest „bărbat remarcabil" era considerat la Hamburg o capacitate pedagogică, lucru care spunea mult, pentru că zelul graseiat de îmbunătățire, care domnea în oraș, scosese la iveală corifei pedagogici de-a dreptul opresivi: Johann Bernhard Basedow, fondatorul de mai tîrziu al celebrei instituții de educație de la Dessau („Philan-

tropinum"), fusese inițial profesor la gimnaziul din Altona. Și Joachim Heinrich Campe, „moașa" cărților pentru tineret, își descoperise vena sa pedagogică la Hamburg. Runge era prin formație teolog, își terminase studiile la Halle, cetatea pietismului. Era originar din Hamburg și în 1790 se întorsese acolo în speranța unei slujbe de preot. Pentru că nu o primi, deschise o școală particulară cu care avu un succes rapid, pentru că întreținea legături bune cu cercurile înalte ale Hamburgului. Pietismul său devenise, conform spiritului orașului, blajin prin rațiune pragmatică. Nou și atractiv la Runge era că, pentru prima dată la Hamburg, se tindea spre și se pusese în practică o cooperare între școală și casa părintească. Iluminismul, în special scrierile lui Basedow, limpezea puțin pedagogia întunecată a ritualului punitiv și a buchisitului mecanic. Runge dorea să fie un prieten al elevilor săi și frecventa în mod amical casele părinților bogați, fără să uite însă propria existență. Cartea pedagogică fundamentală a Hamburgului iluminist deveni scrierea sa *Îndrumar pedagogic pentru părinți în vederea unei educări a copiilor conforme cu datoria*, publicată la 1800. Acest pedagog, a cărui elocvență domol curgătoare îl impresionase atît de mult pe Schopenhauer, a murit în 1811, la doar 42 de ani, din cauza „crampei maxilarului".

Din jurnalul lui Lorenz Meyer, un coleg al lui Arthur, ne putem face o impresie despre felul și conținutul instruirii. Profesorii își țineau discursul, în timp ce elevii scriau silitor. Apoi se puneau întrebări. Cîteodată apăreau și dezbateri în toată regula, pentru că era vorba de școlari foarte conștienți de sine, care își cunoșteau din plin prestigiul social și care vedeau în profesorii lor doar niște coate-goale săraci, motiv din care apăreau adesea și probleme disciplinare. Doar Runge în persoană era acceptat și, de multe ori, trebuia să intervină în sprijinul colegilor săi „ofensați". „Domnul Runge ne ținu o mică predică", scrie Lorenz Meyer la 16 ianuarie 1802 în jurnalul său, „în care ne mustra pentru disprețul pe care i-l arătasem domnului Hauptmann și spera ca, datorită dragostei pe care i-o purtam lui, să ne comportăm mai bine în orele domnului Hauptmann".

La institutul lui Runge, elevii învățau cum să calculeze cu diferite monede naționale (matematică), să cunoască drumurile și centrele comerciale, precum și produsele solului și ale muncii meșteșugarilor (geografie); ei învățau limbi străine moderne cît să poată redacta scrisori de afaceri; uimitor este însă că „religia" lua partea leului din totalul cursurilor. Era însă o „religie" fără misticism, fără interiorizare și fără dogmatism teologic; nici o învățătură a revelației, nici una a redeșteptării, ci o învățătură morală susținută deistic. Runge trebuie să fi predat foarte atrăgător, pentru că Schopenhauer își amintește și mult mai tîrziu cu plăcere despre aceste ore de curs, iar Lorenz Meyer își notează în jurnal subiectele unor lecții, lucru pe care nu îl făcea pentru alte materii. Aici se vorbește, de exemplu, despre minciuna de circumstanță: „Aceasta nu

ar fi permisă... pentru că, astfel, ... ar putea fi scuzat și furtul de nevoie... și, prin « nevoie », cele mai mari păcate." Din fericire, învățăceii lui Runge nu se loveau de prea multe nevoi, motiv pentru care acest izvor al necuminţeniei curgea destul de slab. Mai rău era însă cu înfumurarea. De aceea, într-o altă oră, Runge vorbește despre „felul în care poți avea grijă de alții și că tinerii de la birouri încalcă de multe ori această regulă, cînd se laudă..." Foarte real, pentru acești copii înstăriți, era și avertismentul despre necuminţenia „prin care îi pot păcăli pe alții prin supărare. Dacă, de exemplu, le cer să participe la o distracție pe care nu și-o pot permite." Se pledează pentru „omenie" și împotriva „clevetirii" și pentru „cum le poți fi util și altora prin afacerile proprii". Într-o zi se vorbește despre prietenie și dragostea de aproapele tău — o zi proastă pentru avertismente competente, pentru că după-amiaza poate fi văzut un soldat bătut la stroi. Bineînțeles că elevii fug și ei acolo.

Cazuistica moralei pare să fi fost deci interesantă, dar nu incitantă; rațională, dar nu inspiratoare; clară, dar fără mister; optimistă și fără nici o urmă de tragism. Elevii învățau să spună un „da" comod vieții. Arthur Schopenhauer nu a adus obiecții acestui „da" în orele lui Runge. Sau poate totuși? Lorenz Meyer notează la 20 noiembrie în jurnalul său: „Domnul Runge s-a supărat pe Schopenhauer."

Școala era așezată într-un cartier bun, pe Katharinenkirchhof nr. 44. Elevii mergeau acolo în fiecare zi de lucru, dimineața de la ora 9 la ora 12, după-amiaza de la ora 15 la ora 17, exceptînd miercurea și după-amiaza de sîmbătă.

Dacă ploua, unii erau duși acasă cu trăsura, iar după alții venea un servitor cu umbrela. Elevii erau deja mici domni. Se băteau din cînd în cînd — Lorenz Meyer amintește de cîteva ori de apariția hotărîtă a lui Arthur —, jucau baba-oarba, dar seara mergeau la serate și baluri și cochetau acolo cu fetele de familie bună. Lorenz Meyer își notează în jurnal, cu o precizie de contabil, tocmai aceste plăceri: „Seara am fost la bal, la Böhl. M-am distrat foarte bine, m-aș fi distrat și mai bine dacă aș fi dansat mai mult. Am dansat primul Ecossaise cu Doris, al doilea și al treilea cu Malchen Böhl. Primul Française cu Marianne, al doilea cu B. Flohr... către ora două noaptea ne-am întors. De fapt, am dansat al doilea Ecossaise cu doamna Schopenhauer. Doamna Böhl m-a pricopsit cu ea." Lorenz Meyer, care consemnează aici atît de lipsit de galanterie plăcerea dansului cu mama lui Arthur, tocmai împlinise cincisprezece ani. Atît el, cît și alți colegi ai lui Arthur își găsesc la astfel de ocazii viitoarele soții. Nu și Arthur, deși se dedicase cu toată ființa dansului. Despre asta trebuie să-i fi scris și prietenului său Anthime, la Le Havre, pentru că acesta îi răspunde să-și dea jos burta, care stă în calea farmecului. Tot Anthime îl numește odată „greoi cotei șarmant".

Nu trecea o săptămînă fără o petrecere în stil mare. „Seara am fost la Schröder, la Baumhaus", scrie Lorenz Meyer, „m-am distrat foarte

bine, trebuie să fi fost 150 pînă la 200 de persoane. Erau 12 muzicanți, între care toboșari și trompetiști."

Arthur se mișca printre cei de-o seamă, cu surle și trîmbițe. Ceea ce va numi deja puțini ani mai tîrziu „conștiința mai bună" este încă ascunsă, sau el o păstrează ascunsă în acest mediu. Și totuși din scrisorile de tinerețe rămase de la colegii săi Lorenz Meyer și Karl Godeffroy, transpare un anumit respect: Godeffroy și Meyer sînt alternativ geloși unul pe celălalt, cînd unul primește de la Arthur o scrisoare mai lungă. Cei doi acceptă și să fie puși la punct de Arthur. „Lorenz Meyer, care vorbi ultimul", îi scrie Karl Godeffroy la 25 decembrie 1803 lui Arthur, care călătorea la acea vreme, „mi-a povestit că i-ai trimis o scrisoare foarte ofensatoare; nu am citit, desigur, această scrisoare, dar îl cunosc pe Arthur suficient de bine ca să știu că nu-și ofensează prietenii în mod intenționat." Karl Godeffroy exprimă, în mod special, în scrisorile sale, temerea că l-ar putea plictisi cu propriile mărturisiri pe prietenul său care se pricepea atît de bine să scrie captivant. În fapt, scrierile lui Karl Godeffroy și Lorenz Meyer sînt cam plictisitoare. Acest lucru aruncă o lumină semnificativă asupra felului prieteniei care-i leagă pe cei trei. Nu era un legămînt sensibil al inimilor, cum îl făceau tinerii în acele vremuri de interiorizare romantică. Nu știm ce le scria Arthur prietenilor săi; Karl Godeffroy și Lorenz Meyer descriu pe larg însă falsificatorii de bani evadați, seratele dansante ratate, salvele de pistoale de duminică după-amiaza, noii membri ai „societății patriotice" și, foarte des, plictiseala. Nici o dragoste fierbinte, nici un *Weltschmerz* pubertar, nici un dispreț tineresc față de lumea adulților, nici o batjocorire a filistinilor, nici o necuviință. Era o prietenie superficială, dar Arthur nu găsește în acești ani una care să coboare mai adînc. Cînd părăsește Hamburgul, în 1807, Karl Godeffroy și Lorenz Meyer dispar și ei din viața lui. Amîndoi au făcut carieră: Godeffroy a intrat în serviciul diplomatic și a ajuns ambasador al orașelor hanseatice, mai întîi la Sankt Petersburg, apoi la Berlin. El a trăit foarte bine, pe picior mare din punct de vedere social, și a scris la bătrînețe o carte despre *Teoria sărăciei sau a lipsei de bunuri, o contribuție la studiul distribuției bunurilor*. Ca o coincidență, la o jumătate de veac după școala făcută împreună, la familia Godeffroy a fost angajat ca profesor la domiciliu Julius Frauenstädt, unul dintre primii și cei mai apropiați susținători ai lui Schopenhauer.

Lorenz Meyer preia afacerea tatălui, o duce la succes, mărește averea, se implică în politica hamburgheză, se însoară cu o concitadină bogată, ajunge senator și moare la o vîrstă înaintată.

O astfel de viață prevăzuse tatăl său și pentru Arthur Schopenhauer. Însă, încă din timpul prieteniei cu Karl Godeffroy și cu Lorenz Meyer, Arthur începe să aibă îndoieli că aceasta este și viața pe care și-o dorește el însuși.

CAPITOLUL III

Alegerea dificilă: lumea sau cărțile? Prima călătorie mare prin Europa ca pact cu diavolul: a doua lectură în cartea vieții și anatema care a urmat. Experiența muntelui și prăbușirea în birou. „Cine poate urca și tăcea?“

În timp ce Arthur învață la institutul lui Runge, se bate cu colegii, participă seara la baluri mascate și petreceri, în timp ce mama sa dă sindrofii și tatăl său își vede de afaceri, de Hamburg se apropie furtuna politică. Pericolul este subestimat, pentru că toți se cred protejați prin neutralitatea politică. Hamburghezii sînt atît de încrezători în viitor, încît, într-un gest demonstrativ de pacifism, dărîmă părțile exterioare ale fortificațiilor și îi permit unui maestru grădinar să transforme zidurile în zone de promenadă și grădini cu flori.

Hamburgul crede în echilibrul forțelor. Fosta putere garantă, Sfîntul Imperiu Roman al Națiunii Germane, nu mai este decît o umbră și nu mai oferă protecție împotriva acaparatoarei Prusii. Dar Prusia este ținută în șah prin intermediul Franței. Iar aceasta din urmă, nu mai puțin acaparatoare, este înfruntată de Anglia. Anglia, se credea la Hamburg, nu va permite niciodată ca acest important oraș-port, acest important partener de afaceri, să-și piardă libertatea. Bineînțeles că trebuie să fie prudenți, să trimită peste tot mesaje de bune relații, la Paris, Berlin, Londra. Iar afacerile merg bine în aceste vremuri, încă un motiv ca să te simți în siguranță. Este cultivată în mod special prietenia tradițională cu Anglia. Hamburghezii se consideră elevi silitori ai democrației engleze moderate și ai englezescului „way of life“. În rîndurile burgheziei hamburgheze domină moda vestimentară englezească; la fel ca și pe insulă, aici se celebrează ceaiul de după-amiază. Literatura engleză se instalează pe continent prin Hamburg. *Tristram Shandy* de Laurence Sterne își trăiește succesul la Hamburg. Și marșul triumfal al romanelor reconfortante ale lui Richardson începe aici. Consulul englez este cel mai important mecena al Operei hamburgheze, iar dușmanul declarat al acestei plăceri, *Revista morală săptămînală*, se inspiră și ea din Anglia, de la *Moral-Journaille* ce apărea acolo; englezești erau la Hamburg pînă și umbrelele și cupolele burselor.

Anglomania este aici atît de evidentă încît, după o vizită în oraș, Herder rămîne cu impresia „că ei (hamburghezii — R. S.), în afara Domnului Dumnezeu, nu recunosc o ființă mai plină de fală ca un lord englez, o creatură mai delicată decît o lady și nici un înger altundeva decît în chipul unei miss din Anglia“.

De aceea, scurta escală pe care amiralul Nelson și Lady Hamilton o făcură în orașul hanseatic fu percepută de hamburghezi ca sosirea unei perechi divine. Ziarul *Altonaischer Mercurius* din 23 octombrie 1800 relatează: „Ieri au sosit aici celebrul lord Nelson, cu ambasadorul Hamilton și soția acestuia. Lordul Nelson a apărut seara la teatrul franțuzesc din localitate și a fost salutat cu aplauzele cele mai însuflețite ale publicului.“ Aceste aplauze sînt surprinzătoare, pentru că lupul de mare englez, rămas fără un ochi și fără un braț în timpul luptelor, nu făcuse nimic lăudabil la Neapole, de unde tocmai se întorcea. El apărase casa regală napolitană împotriva unei revolte republicane și nu se ferise în timpul acestei acțiuni de viclenii și cruzimi. Îi spînzurase pe conducătorii republicanilor de prora navei-amiral, deși le promisese liberă trecere — fapt care nu era tocmai o recomandare într-un oraș ca Hamburgul, mîndru de tradiția sa republicană. Și Lady Hamilton era un caz sensibil, pentru că fosta fată de bucătărie, care ajunsese în elita nobilimii englezești prin frumusețe și istețime, era în același timp soția ambasadorului englez Hamilton și amanta amiralului, căruia i-a și născut, un an mai tîrziu, o fată. Însă în Hamburg, altfel de o moralitate severă, nu s-a ținut cont de asta, creditul englezesc contînd mai mult. Și Johanna Schopenhauer uită de loialitatea republicană și amintește plină de mîndrie de întîlnirea ei cu ilustrul cuplu; iar bătrînul Klopstock — la puțin timp după ce cîntase libertatea franțuzească — se lasă ademenit de o odă închinată frumoasei lady și amantului ei schilodit în război: el intitulează acest poem *Nevinovații.* Ziarele hamburgheze îl tipăresc pe prima pagină.

Liniștea politică temporară din jurul Hamburgului se sfîrșește în 1801 cu invazia trupelor daneze. Danemarca acționează ca aliat al Franței. Oficial se spune că trebuie protejată coasta Mării Nordului împotriva atacurilor englezești, în realitate, Danemarca vrea să se asigure, folosind situația internațională, că bogatul oraș, pentru a cărui stăpînire luptase fără succes timp de secole, va fi o valoroasă ipotecă în viitoarea nouă ordine politică a Europei. Însă încrederea Hamburgului în balanța puterilor europene se confirmă încă o dată. Prusia ia o poziție amenințătoare împotriva Danemarcei, la fel și Anglia; amiralul Nelson poate să se revanșeze pentru ospitalitate: prin bombardarea Copenhagăi, el sfîrșește scurta ocupație daneză a Hamburgului.

Chiar dacă pacea poate fi din nou restabilită, ea rămîne în continuare amenințată. Acest lucru poate fi remarcat și în economie. Transportul

de mărfuri scade simțitor, multe firme trebuie să se închidă. Conjunctura bună a trecut, între firme începe o luptă dură pentru supraviețuire. Un negustor care nu se resemnează ar trebui de fapt tocmai în aceste momente să rămînă aici. Heinrich Floris Schopenhauer însă plănuiește o mare călătorie de agrement prin Europa. Știm puține despre starea de spirit a tatălui, însă planurile de călătorie lasă să se întrevadă cu certitudine ceva: anume, că nu mai este cu trup și suflet alături de afacerea sa și crede, pentru că simte cum îmbătrînește, că trebuie să-i ofere ceva soției sale mai tinere cu douăzeci de ani, ca să o poată păstra.

Și fiul său Arthur îl îngrijorează pe Heinrich Floris Schopenhauer. Acesta îl tot bate la cap că vrea să se mute la gimnaziu. Și asta nu înseamnă nimic altceva decît că nu vrea să devină negustor, că vrea să rupă tradiția familiei, care-l apasă ca un coșmar. El nu vrea să învețe contabilitatea. Ce însemna o astfel de ucenicie de negustor în acele vremuri aflăm din contractul de ucenicie al prietenului din tinerețe Lorenz Meyer, care l-a copiat cu grijă în jurnalul său. Conform acestuia, Meyer trebuia să rămînă în firmă șapte ani ca ucenic și trei ani ca practicant. El trebuia să locuiască în casa patronului, nu avea voie „să întîrzie la ceas de noapte, trebuia să mărească creditul, avantajele și respectul pentru patronul său, dar să nu folosească toate acestea în interesul lui personal". Învățăcelul va avea un venit doar după șapte ani. Între timp va fi îmbrăcat de părinți și hrănit de patron. Dacă ucenicul rezilia contractul, părinții trebuiau să plătească o amendă.

Același lucru stă acum în fața lui Arthur cînd, conform dorinței tatălui, după terminarea institutului lui Runge, începe, la cincisprezece ani, ucenicia la respectatul senator și mare negustor Martin Johann Jenisch.

Răzvrătirea împotriva perspectivei „muncii la galere" era ceva obișnuit printre elevii lui Runge — toți, băieți destinați carierei negustorești. Și pentru celălalt prieten de școală al lui Arthur, Karl Godeffroy, ucenicia aceasta este o „cruzime", la care preferă să nu se gîndească. Refuzul lui Arthur este însă mai precis, mai energic, pentru că acesta știe ce vrea: el ar dori să devină învățat, să studieze latină, greacă, literatură, filozofie; științele, în care vagabondase deja puțin, îl provoacă. Runge, un bărbat cu sensibilitate pedagogică, sprijină și el dorința băiatului și încearcă să-l influențeze în acest sens pe tată. La școală, Arthur strălucește prin dorința de învățătură, acasă răvășește biblioteca tatălui. El ajunge și la comorile ascunse în comoda încuiată. Acolo păstrează tatăl romanele galante, de exemplu *Aventurile amoroase ale cavalerului de Faublas*, o operă în șase volume, legată în piele de marochin, a lui Jean-Baptiste Louvet de Couvray. Arthur savurează aceste fantezii de împerechere în stil Rococo noaptea în pat, pînă cînd este descoperit de tatăl său. Însă Arthur este deja familiarizat și cu literatura mai puțin senzuală, în schimb mai profundă a marilor francezi

Voltaire și Rousseau. Citește tot ceea ce-i cade în mîini, în primul rînd, desigur, beletristică. Chiar mama, care nu avea rețineri față de aceasta, își avertizează fiul să nu exagereze: „În primul rînd aș dori“, îi scrie ea la 4 august 1803, din Scoția, în timpul marii călătorii, fiului rămas la Wimbledon, „să lași deoparte pentru un timp toți poeții... Ți se va părea insuportabil, dacă te vei obișnui atît de devreme să-ți pierzi toată vremea cu arta. Ai acum 15 ani, ai studiat deja cei mai buni poeți germani, francezi și, în parte, pe cei englezi.“

Tatăl nu este deloc de acord cu dorințele fiului său. Însă surprinzător de repede, deja în anul 1802, el pare să fi capitulat, cel puțin pentru moment. Căci în acest an tratează cu capitulul domului din Hamburg să-i asigure fiului său o sinecură. „Deoarece în dragostea lui paternă“, scrie Arthur mai tîrziu în „Biografia“ sa academică, „bunăstarea mea era cea mai apropiată de inima lui, iar în raționamentul său știința și nevoile erau legate indisolubil, s-a gîndit în primul rînd să îndepărteze la timp pericolul amenințător. El hotărî, prin urmare, să devin canonicul Hamburgului și începu să se ocupe de condițiile necesare pentru aceasta“ (B, 649).

În timp ce tatăl cedează, el renunță și la îndeplinirea propriilor planuri. Tradiția familială va fi deci întreruptă. Nu va avea deci nici un urmaș în afacere. Prin fiul său, el își pierde viitorul. Dorința de a lua totul pe umerii săi este expresia unei resemnări — o resemnare care se arată și în slăbirea legăturii sale cu comerțul; în timpuri dificile, el reușește să-și părăsească afacerea și să plece într-o lungă călătorie.

Negocierile cu capitulul domului se prelungesc. Prețul pentru sinecură este foarte mare, aproape 20 000 de taleri imperiali, poate prea mare pentru familia Schopenhauer. Trebuie avut grijă și de soarta Adelei.

Părinții doreau inițial să-și înceapă călătoria în anul 1802. O amînă însă, vremurile fiind încă prea tulburi. Încă se așteaptă o încheiere a păcii. În martie 1802, Anglia și Franța ajung la o înțelegere, o înțelegere foarte provizorie. Însă pentru Hamburg lucrurile par să se așeze avantajos. În hotărîrea comisiei Reichului din februarie 1803, Franța garantează libertatea orașelor hanseatice. Trebuie să fii în orice caz puțin naiv ca să te încrezi în astfel de garanții în aceste vremuri. Heinrich Floris Schopenhauer nu este naiv, el vrea însă să plece; Johanna îl presează și el însuși dorește să scape odată de poverile afacerii. De aceea termenul plecării în călătorie este stabilit pentru începutul lui mai 1803. Cîteva zile mai tîrziu, războiul va reizbucni cu urmări catastrofale pentru orașul hanseatic.

În privința lui Arthur nu se luase încă o decizie definitivă. În acest moment, tatălui îi vine o idee extrem de rațională. El îi pasează fiului aventura libertății și a răspunderii de sine. Regizează o răscruce de drumuri, fiul trebuind să aleagă între două cariere. Arthur poate să

rămînă la Hamburg și să înceapă imediat gimnaziul latin, apoi să-și continue studiile și așa mai departe — sau poate să-și însoțească părinții în călătoria de agrement de mai mulți ani prin Europa, dar în acest caz trebuie să intre, la întoarcere, ucenic la marele negustor Jenisch.

Tatăl își forțează băiatul să intre în școala existențialismului ori–ori. Arthur este pus în acel punct din care trebuie să se avînte. El crede că știe ce vrea și trebuie să se decidă. Și doar din această hotărîre va putea afla ce vrea cu adevărat și ce este el. El nu dorește această situație care-i va dezvălui ce dorește. Este suficient de comod ca să facă un lucru și să-și închipuie că vrea de fapt altceva. Atunci poți să-i faci pe alții răspunzători pentru ceea ce ai greșit tu însuți sau pentru ceea ce n-ai avut suficientă forță să faci. Libertatea alegerii ne confruntă cu noi înșine. Cînd alegem, trebuie să ne asumăm și răspunderea. În procesul alegerii nu mai putem fugi de noi înșine. După alegerea făcută, știm cine sîntem.

Fiecare decizie acceptă ceva și exclude altceva. Mai precis, alegerea exclude un întreg univers de alte posibilități. Un „da" care se înarmează cu o sumedenie de negații, ca să se poată afirma. „Deoarece", ne învață mai tîrziu Arthur Schopenhauer în *Metafizica moravurilor*, „la fel cum drumul nostru fizic pe pămînt este întotdeauna o linie și nu o suprafață, în viață, dacă vrem să realizăm și să posedăm ceva, trebuie să lăsăm nenumărate altele la stînga și la dreapta, renunțînd la ele. Dacă nu ne putem hotărî, ci încercăm să luăm tot ce ne încîntă în trecere, precum copiii într-un tîrg, atunci acest lucru este dorința greșită de a transforma linia vieții într-o suprafață: fugim, prin urmare, în zig-zag, înnebuniți, de colo-colo, și ajungem la Nimic. Cine vrea să fie totul nu poate fi nimic" (VMS, 103).

Aranjamentul înspăimîntător al tatălui a avut grijă de Arthur să poată avea ceva numai renunțînd în mod dureros la altceva: să meargă pe calea științei înseamnă să renunțe la marea călătorie. Să se bucure de marea călătorie înseamnă însă să-și vîndă viitorul unei existențe de negustor.

Cu acest aranjament, tatăl a făcut mai mult decît să cupleze fiecare alegere posibilă cu un preț. El a înscenat — fără să fie pe deplin conștient de aceasta — un joc al semnificațiilor care va lăsa un model de neșters în Arthur. Situația decizională aranjată i-a dat băiatului de înțeles că a deveni învățat înseamnă a renunța acum la plăcere. Cine vrea să învețe trebuie să se poată perfecționa. Cine vrea să se plimbe cu capul trebuie să-și lase corpul acasă. Fericirea viitoare a învățatului trebuie cumpărată cu nefericirea unei renunțări trupești. Dacă esența unui învățat există în cineva, atunci el va avea și puterea de a renunța. Îi poți lăsa pe ceilalți să plece și să rămîi locului, anticipînd cu siguranță călătorii de alt gen.

Și invers: cine nu poate să renunțe acum la plăcerea călătoriei nu este făcut pentru renunțare, acela nu poate amîna, aceluia îi lipsește

puterea pentru plăcerile sublime ale minții. Acela poate doar observa și profita de ocazii, poate deveni negustor, dar nu învățat.

Să cunoști lumea înseamnă să-ți tăgăduiești capul. A-ți cultiva mintea înseamnă a renunța la lume. Ceea ce e îngrozitor: tatăl sfîșie aceste două tipuri de mobilitate — aceea a minții și aceea a corpului — în alternative ce se exclud. El înscenează acest joc al semnificațiilor — pentru că nu este nimic mai mult — în mod cert fără să-i înțeleagă adevărata amploare. Dar, ca toate jocurile, cînd îi includ pe jucători, acestea se transformă în dramă cu învinși și învingători.

Arthur nu ar fi avut stofă de învățat, ci de om casnic, dacă ar fi respins călătoria. Însă dacă se decide pentru călătorie, va fi totuși rușinat — în aceasta stă diabolicul situației: pentru că, în alternativa dată, va trebui să perceapă călătoria ca trădare a ambițiilor sale. Și nu se va putea amăgi că le-a trădat pentru că dorința de cunoaștere nu a avut totuși acea tărie pe care trebuia să o bănuiască pe această parte a obligației de a decide. El va călători, însă mîndria de sine va suferi. Mai mult: el va călători cu sentimentul că și-a vîndut sufletul ca să descopere lumea. Mai precis: ca vîntul și ca gîndul prin lume, apoi să mă ia dracu' — în înfățișarea marelui negustor Jenisch din Hamburg.

Efectele ascunse ale acestei drame nu pot fi deloc supraestimate. Aversiunea lui Schopenhauer față de istorie — care îl deosebește radical de toți contemporanii săi filozofi — își are rădăcinile aici. Pactul cu diavolul face ca viitorul să apară ca fatalitate, ca amenințare, ca gaură sumbră. Cine gîndește istoric trebuie, oricît de ascuns, să poată aștepta ceva de la viitor. Nu există gîndire istorică fără făgăduieli ale viitorului. Călătoria prin Europa este însă ca o plimbare prin curtea închisorii. Cîteva ture în cerc, apoi înapoi în gaură.

Însă curiozitatea teoretică din Arthur este mai puternică decît orice trădare. Din fericire, pe termen lung nu poți fugi de tine însuți, poți cel mult să faci ocoluri în timpul cărora ți se poate întîmpla să mori, înainte de a ajunge la capăt. Omul, scrie Schopenhauer în *Metafizica moravurilor*, „va face tot felul de încercări nerușinate, își va forța caracterul în particular, dar per total va trebui din nou să-i cedeze" (VMS, 103).

Arthur își va „forța" curiozitatea teoretică cu viitoarea ucenicie de negustor, însă această curiozitate nu se va lăsa indusă în eroare. Deocamdată o ia cu el, ca pe un tainic tovarăș de călătorie.

De ce fel este această curiozitate teoretică? Ea nu îmbrățișează lumea, ci este distantă. Ea nu vrea să se contopească cu ceea ce atinge, ci vrea să o țină departe de trup. O curiozitate a separării, nu a unirii, o plăcere a solitarului, nu a universalului. O metafizică secretă a separatismului lucrează în băiat — acestea sînt urmele rănilor unui copil insuficient de iubit. Sînt însă rănile peste care a crescut mîndria. Iar această mîndrie este și ea o moștenire. O are de la tată și de la mediu. Arthur are un

puternic simț al verticalei. Acesta îl propulsează în sus. Numai așa poate suporta orizontala, din perspectiva păsării. De aceea, Arthur va urca cu plăcere munții întreaga viață, cel mai adesea la răsăritul soarelui. Acelea sînt clipele extazului. În jurnalul de călătorie va povesti despre aceasta. În vale, totul e încă în întuneric, doarme, iar el, el vede deja soarele, o întîlnire intimă cu astrul central, despre care nu bănuiește încă nimic jos în vale. Aici, la înălțime, găsește și plăcerea universalului. El nu este un Dionysos pornit de jos, ci unul venit de sus.

Venit de sus — în orice caz însă cu distanță. Arthur Schopenhauer se poate înfierbînta în răcoarea de sticlă a dimineții tinere din munți, contururile ascuțite îi mîngîie simțurile. La fel este și vorba sa. Ea nu curge, ci pășește, și calcă apăsat, clar, precis, însă puțin curtenitor. Ea păstrează distanța. La fel vrea să apară și el: dacă nu iubit, atunci de neatins. Protejat prin răceală și precizie. Ceva intangibil emană încă din copilărie, sesizabil pentru colegii de școală, care se plîng uneori despre aceasta. Și mama îi ține mereu prelegeri: trebuie să vină mai mult în întîmpinarea semenilor săi. „Pe cît de puțin sînt de partea... etichetei rigide", îi scrie ea băiatului de cincisprezece ani, „cu atît mai puțin pot să sufăr ființa și acțiunea grobiană, care caută să-și facă pe plac doar sieși... Tu nu ai înclinații rele pentru asta." Și tatăl, în ultima sa scrisoare, din 20 noiembrie 1804, își avertizează fiul: „Am vrut să înveți cum să-ți apropii oamenii."

Arthur nu va învăța acest lucru niciodată. Curiozitatea sa teoretică este organul înstrăinării. Reculul acelui gest, prin care ține lumea la distanță, îl apropie însă de sine. Acest fel de iubire de sine trebuie să devină izvorul întunecat al unei dușmănii universale. Cum se poate supraviețui unei astfel de situații fără a împietri, cum va rezulta din aceasta chiar un geniu al filozofiei vom vedea în continuare.

Băiatul din trăsură este, în orice caz, însoțit de o curiozitate nu prea bine intenționată.

Privește exact unde trebuie, observă cu precizie, însă nu se lasă copleșit. Adună dovezi; cu experiențele pe care le caută și le are, vrea să inaugureze o experiență — o experiență împotriva lumii pe care o vizitează; să nu uităm: această lume îi apare în lumina unui viitor care îl va închide, ea îi apare, așadar, asemenea curții unei închisori.

Bineînțeles că, la ora călătoriei, Arthur este în perioada *Weltschmerz*-ului pubertar. Însă acest *Weltschmerz* cufundat în observațiile cele mai lucide este unic. Arthur calcă pe urmele lui Candide al lui Voltaire, căruia, la rîndul lui, lumea îi părea ca fiind ceva de care e mai bine să te dezveți. Arthur descoperise romanul în biblioteca tatălui său.

Mai tîrziu, cînd a rezumat călătoria, Arthur Schopenhauer a folosit comparații mai elevate. I s-a întîmplat ca și lui Buddha, notează el în

1832 în *Cartea holerei*: „În al șaptesprezecelea an de viață, fără o educație școlară savantă, am fost la fel de cuprins de nimicnicia vieții, ca și Buddha în tinerețea sa, cînd a văzut boala, bătrînețea, durerea și moartea. Adevărul care grăia puternic și clar din lume a înfrînt în curînd dogmele iudaice întipărite și în mine, iar rezultatul a fost că această lume nu ar putea fi creația unei ființe atotputernice, ci mai degrabă a unui diavol, care a făcut să existe ființele tocmai ca să se desfete la vederea chinului lor" (HN IV, I, 96). În „Biografia" sa, călătoria este caracterizată cu mai puțină forță de autostilizare. Acolo se spune: „Tocmai în anii deșteptării bărbăției, în care sufletul omenesc este cel mai deschis feluritelor impresii... spiritul meu nu a fost umplut, cum se întîmplă de obicei, cu vorbe goale și cu povești despre lucruri, ca astfel să fie tocită și obosită ascuțimea inițială a rațiunii; în locul acestora, el a fost hrănit și cu adevărat învățat cu intuirea lucrurilor... Mă bucur în mod deosebit că această călătorie de formare m-a obișnuit de timpuriu să nu mă mulțumesc doar cu numele lucrurilor, ci să prefer ghemului de cuvinte observarea și cercetarea lucrurilor și cunoașterea ce izvorăște din intuirea lor, fapt pentru care n-am fost, mai tîrziu, niciodată în pericol să iau cuvintele drept lucruri" (B, 650).

Despre cum a gîndit Arthur nu după călătoria sa, ci în timpul ei, ne oferă amănunte jurnalele sale de voiaj. El a umplut trei caiete cu scris frumos, după cum îi cerea tatăl său. Iar mama vrea să-și educe fiul într-un mod apropiat de literatură. El trebuie să învețe să pună în cuvinte ceea ce vede, ceea ce trăiește. Trebuie să exerseze arta sentințelor, a selecției, a ordonării. Pe scurt: jurnalul de călătorie nu este o ciornă intimă. Arthur notează aici doar ce poate să ajungă sub ochii părinților. Consemnările lui Arthur sînt duse pînă la capăt, ele nu au nimic care să scape. Mama le-a putut folosi mai tîrziu pentru jurnalele ei de călătorie.

Călătoritul era celebrat pe atunci de regulă ca o experiență de viață irepetabilă. Impresiile despre țări străine, despre oameni străini păreau giuvaiere. Jurnalul de călătorie, pe care îl ținea orice călător care se respecta, era husa acestei podoabe a vieții. Dacă adunai o colecție și dacă erai destul de conștient de sine și de mîndru de experiențele proprii, te duceai la un editor, care tipărea cu bunăvoință mărturiile vagabondajului distins, pentru că publicul în general staționar le citea cu plăcere. Prin această scriitură de călătorie s-a apropiat mama de olimpul literar. Fiul este, deocamdată, lipsit de asemenea ambiții.

Familia Schopenhauer pleacă la 3 mai 1803, cu trăsura proprie și servitorul propriu. Pe Adele, în vîrstă de șase ani, o predau rudelor și unei bone. Planul călătoriei este stabilit cu grijă pînă în cele mai mici amănunte. Peste tot în Europa există prieteni de afaceri și cunoscuți ai cunoscuților, la care se poate ancora — la Bremen, Amsterdam,

Rotterdam, Londra, Paris, Bordeaux, Zürich, Viena. Iar scrisori de recomandare deschid uși și leagă noi relații. Astfel, călătoria devine și o excursie prin înalta societate a Europei, unde fiecare cunoaște cumva pe fiecare sau cunoaște pe cineva care cunoaște pe cineva. Familia s-a informat din vreme despre ceea ce e demn de văzut, există ghiduri de călătorie competente. La Bremen, de exemplu, la prima oprire, familia Schopenhauer aleargă imediat la celebra pivniță de plumb, unde admiră cadavre neputrezite, cu pielea uscată ca pergamentul. După astfel de impresii, ei se refac apoi seara la teatru sau se lasă invitați la o petrecere locală. În Westfalia, trăsura familiei se poticnește pentru prima oară în noroiul adînc. Cerul este cenușiu, plouă fără încetare. „Cîmpie neagră", notează Arthur. „Mîncarea de aici nu este nici ea demnă de încredere. Familia Schopenhauer recurge la proviziile de drum: pateuri franțuzești și vin. Satele sînt murdare, cerșetorii vin din toate părțile. În Olanda se poate respira din nou. Aici există drumuri pavate cu pietre de clincher. Case drăguțe, curate. Totul este aici atît de curat, oamenii sînt tăcuți și reținuți." Seara într-o cîrciumă sătească: „Aici nu se cînta și nu se chiuia, cum se întîmplă în alte locuri seara în cîrciumi sătești; ei stăteau ca niște adevărați țărani olandezi și beau cafea. Întreaga scenă era cu desăvîrșire așa cum o vezi atît de des în tablourile din Țările de Jos" (RT, 22). Familia stă un timp, apoi se retrage în dormitor. Pentru că nu poate dormi, Arthur pune mîna pe flaut. „Intrasem de mai puțin de o oră, cînd în camera noastră pătrunseră brusc opt țărani, care se dezbrăcară imediat, urcară în trei paturi existente acolo și adormiră lin în sunetul flautului meu, acompaniindu-mă mai tîrziu, ca mulțumire, cu sforăiturile lor" (RT, 22). La Ammersfoort, familia Schopenhauer află că războiul dintre Anglia și Franța este din nou în plină forță. Vor putea să mai traverseze marea spre Anglia? Zvonurile spun că trecătoarea de la Calais este închisă. La 11 mai, sosirea la Amsterdam. „Amsterdamul mi-a depășit cu mult așteptările. Străzile sînt foarte late și de aceea agitația nu este aici atît de neplăcută cum obișnuiește altfel să fie în marile orașe comerciale... casele nu par moderne, dar arată noi, pentru că toate au încă creste ascuțite, după vechiul stil de construcție; ele par însă în permanență noi, pentru că sînt spălate tot timpul și împodobite și vopsite foarte des, ca, de altfel, tot ceea ce poate fi văzut aici" (RT, 29). Într-un magazin de porțelanuri, Arthur se întîlnește pentru prima dată cu divinitatea lui personală. În vitrină descoperă figuri ale lui Buddha „despre care trebuie să rîzi chiar și în cele mai triste momente ale vieții, cînd îți zîmbesc aprobator atît de prietenește" (RT, 25). Este vizitată vechea primărie, cel dintîi prilej pentru Arthur să reflecteze asupra sublimului. În aceste spații, omul devine de o cantitate neglijabilă. Vocile se sting. Ochiul nu poate să cuprindă întreaga splendoare. O creație umană care depășește măsurile omenești. Monumentalismul amintirii împietrite și

inutilitatea cărnii fremătînde. Arthur stă în fața tabloului unui amiral olandez: „Lîngă tablou stau simbolurile poveștii vieții sale: sabia lui, paharul lui, lanțul onorific pe care l-a purtat și, în sfîrșit, glonțul care le-a făcut inutile pe toate acestea“ (RT, 27).

Acest laconism sceptic al distanței, care nu se lasă prins în ritualuri semnificante și de aceea păstrează un ochi deschis pentru comicul involuntar, își găsește terenul îndeosebi la ocazii religioase. Arthur scrie despre o ceremonie divină evreiască la Amsterdam: „În timp ce rabinul făcea o ruladă* nesfîrșit de lungă, cu capul ridicat și cu gura larg deschisă, întreaga comunitate vorbea ca la bursa de cereale. Imediat ce preotul termina, cîntau cu toții același vers din cărțile evreiești, pe care-l sfîrșeau cu rulada, în timpul căreia doi băieți de lîngă mine erau gata să mă scoată din răbdări, pentru că, în timpul ruladei spasmodice, ridicînd capul, păreau să strige tot timpul la mine, încît de cîteva ori m-au speriat“ (RT, 27). Acesta nu este antisemitism răutăcios, pentru că Arthur tratează cîntecul comunitar protestant la fel de lipsit de respect. El relatează despre vizita la o biserică protestantă, „unde cîntecul strident al mulțimii ne-a produs durere de urechi și individul ce behăia cu gura deschisă ne-a făcut adeseori să rîdem“ (RT, 34). Acestea sînt remarci extrem de ascuțite ale unui observator exterior. Arta de a ține ochii deschiși și de a nu se lăsa implicat își arată roadele și la întîlniri cu așa-numitele persoane care impun respect.

La bilanțul de succes al unor astfel de călătorii se numără și faptul de a te fi apropiat de cîțiva potentați ai lumii; scurte priviri în atelierele istoriei lumii fac parte din programul de vizită. La Londra, familia Schopenhauer reușește să intre în drawing-room-ul palatului regal. Aici devin martorii „anticamerei“. Înalta aristocrație își dă aici întîlnire. Arthur, în jurnalul său: „par să fie fete de țăran costumate“ (RT, 44). În grădina de la Windsor urmărește perechea regală plimbîndu-se. Amîndoi îi par niște filistini foarte normali: „Regele este un bătrîn foarte drăguț. Regina este urîtă, fără nici o ezitare“ (RT, 58). La Viena, vede perechea imperială austriacă la o ieșire din curtea cetății: „Împăratul ieși însoțind-o pe împărăteasă, se așeză lîngă ea și conduse singur trăsura. Amîndoi erau într-o toaletă extrem de modestă. El este un om slăbănog, a cărui față deosebit de ștearsă te-ar duce cu gîndul mai degrabă la un croitor decît la un împărat. Ea nu este drăguță, dar pare mai isteață“ (RT, 258).

La Paris, Napoleon este totuși altceva. Nici măcar Arthur nu poate rămîne rezervat. O dată îl întîlnește la „Théâtre des Français“. Oamenii aplaudă frenetic, Napoleon face cîteva plecăciuni și se așază. Arthur nu

---

* Ornament muzical de coloratură, bazat pe un șir de acorduri cîntate pe o singură silabă (*n.t.*).

mai dedică de acum nici o privire tribunei. În unghiul întunecat al unei loje stă totuși actorul principal al teatrului mondial contemporan: „Era îmbrăcat cu o uniformă foarte simplă“ (RT, 81). Mai tîrziu, îl observă pe Napoleon încă o dată în timpul unei parade a trupelor: „Era o priveliște superbă. Puteam să disting foarte bine persoana consulului, însă eram prea departe ca să-i recunosc trăsăturile feței. El călărește un armăsar strălucitor, iar lîngă el stă în permanență un mameluc credincios“ (RT, 108).

Schopenhauer își păstrează totuși scepticismul față de eroii întîmplărilor istoriei mondiale. Privirea sa are ceva dizolvator. El se întreabă: ce rămîne din prezența lor amenințătoare? Un cîmp de ruine și apoi piere totul. Ceea ce rămîne, gîndește el, este doar creația marilor spirite. Galeria de portrete de la biserica Westminster îi dă motive de reflecție: „Regii și-au lăsat aici coroane și sceptre, eroii armele... însă, dintre toți aceștia, marile spirite, a căror strălucire izvora din ei înșiși, care nu se mențineau cu lucruri exterioare, aceștia își duc mărirea cu ei, iau tot ceea ce au avut aici“ (RT, 51).

Însă pentru moment, „regii“ și „eroii“ aduc destule nenorociri. Cînd familia Schopenhauer ajunge la 24 mai 1803 la Calais, traversarea spre Anglia este cît pe ce să le fie împiedicată de proaspăt izbucnitul război. Ajung exact la ultimul vas. Alți călători au mai puțin noroc. Arthur relatează: „Trei bărci vîsleau din răsputeri spre noi. Erau pasagerii pachebotului franțuzesc, care nu mai putuse pleca pentru că, imediat după plecarea noastră, ajunsese la Calais vestea războiului. Acești pasageri nefericiți nu și-au putut lua nici măcar bagajele, femeile și copiii au trebuit să urce cu frică și greutate pe vaporul nostru care se legăna în permanență; am văzut cum fiecare a trebuit să dea mateloților care-l aduseseră pînă aici două guinee, în plus să plătească traversarea cu vasul nostru și, bănuiesc, și pe cea cu pachebotul franțuzesc“ (RT, 35).

După acostarea fericită în Anglia, următoarea destinație a vizitei este, desigur, Londra. Europeanul de pe continent care ajunge la Londra seara se gîndește instinctiv că aici tocmai începe o mare petrecere, pentru că orașul îi apare scăldat într-o mare de lumină. Și Arthur trebuie să înțeleagă mai întîi că o astfel de iluminare este cotidiană. Dar, în ciuda iluminării stradale, trebuie să te ferești de pungași. În mulțime mișună hoții de buzunare. În City pulsează o viață grăbită, ai impresia că „o periculoasă răzmeriță generală pune în mișcare toți locuitorii“, scrie Johanna Schopenhauer în jurnalul ei de călătorie. Arthur se aventurează de unul singur în această vînzoleală. Impresiile îi depășesc așteptările. El se închipuie într-o călătorie în viitor.

Însă înainte de a se îneca în acest haos, ei evadează pe tărîmul sigur al cunoscutelor programe de vizitare și vizionare. Oferta este mai mult

decît suficientă: aici există Fitz-James, cel mai renumit ventriloc; o trupă de pantomimă care tocmai s-a întors de la St. Petersburg. Este vizitat un spital pentru invalizii mărilor, unde este plin de eroi de război în papuci de casă. Cel mai mare depozit de mobilă din lume trebuie vizitat. În fiecare săptămînă poți asista la o execuție. Există mai multe teatre mari. La Covent Garden se împleticește pe scenă celebrul Cook. Intendentul iese la rampă: „Mister Cook is taken ill"; parterul urlă: „No, no, he is drunken!" În teatrul de la Haymarket, un spectator de la galerie începe să cînte în timpul reprezentației. Huiduieli puternice, după care este lăsat să continue. Cînd termină, spectacolul de pe scenă merge înainte. Libertăți englezești. Shakespeare este reprezentat aici cu interludii de cimpoi. Sufleorii sînt prea tari. Ziua regelui: o mie de caleşti se îngrămădesc la intrarea în palat. Te dor urechile din cauza salvelor de artilerie. În final, Arthur este bucuros să ajungă în liniștitul Wimbledon, la pensiunea-școală a reverendului Lancester. Acolo trebuie să învețe engleza, în timp ce părinții pleacă mai departe spre Scoția. Părinții săi aleseseră această școală, deoarece luptătorul Nelson își trimisese nepotul la educație acolo. Este o recomandare necondiționată. Arthur trebuie să renunțe la comentarii. Școala începe și se închide cu o rugăciune. Cei pentru care se roagă sînt foarte mulți. Pentru toți membrii casei regale, pentru gravide și sugari, pentru cei nenăscuți încă și pentru capetele nobile moarte nu demult.

Tratamentul învățăceilor este de o justețe matematică, ritualul de pedeapsă, de o precizie mecanică. Bătaia este pe măsură. Mîncarea este să te saturi de ea, dimineața băieții sînt duși la bazinul de înot. Prosoapele sînt la limită. Duminica, un serviciu divin urmează celuilalt. Pentru început, școlarii trebuie să-l urmărească pe reverend pregătindu-și predica. Apoi au voie să audă această predică încă o dată în biserică. Seara urmează al treilea serviciu divin, care nu mai vrea să se sfîrșească deloc. Ca să dormi, este prea frig.

Arthur îi scrie de la Wimbledon colegului său de școală Lorenz Meyer. El trebuie să fi fost deosebit de scandalizat, pentru că Meyer îi răspunde: „Îmi pare rău că te simți îndreptățit să urăști întreaga *națiune* din cauza șederii tale la Wimbledon." Părinții, cărora Arthur li se plînge în cuvinte tari despre „bigoteria infamă" din această țară, reacționează doar parțial cu înțelegere. Arthur își încheiase scrisoarea trimisă în Scoția cu oftatul profund: „De-ar fi ca flacăra adevărului să ardă pînă la capăt întunericul egiptean din Anglia" (B, I). Mama îi răspunde în primul rînd criticîndu-i stilul: „Cum poți să pui așa ceva pe seama adevărului? Un întuneric poate... fi luminat, dar să ardă... nu poate în nici un caz" și continuă: „Îți primești acum cu îndestulare partea din iubita creștinătate... trebuie totuși să rîd puțin de tine. Îți amintești cît mă războiam... cu tine, cînd nu doreai să faci nimic serios duminicile sau la unele

sărbători, pentru că erau « zile de odihnă »? Acum te saturi cu vîrf și îndesat de odihna duminicală."

Arthur nu s-a împrietenit cu nimeni la Wimbledon. Cînd este cumva posibil, se retrage, cîntă din flaut, desenează, citește, se plimbă și, după trei luni, se simte izbăvit cînd se poate întoarce la Londra, unde ajunseseră între timp din nou părinții săi. Familia Schopenhauer rămîne la Londra încă o lună bună. În final, Arthur se plictisește și aici. În noiembrie 1803, familia se mută pe continent. Este o călătorie furtunoasă pe mare, Arthur se îmbolnăvește.

La sfîrșitul lui noiembrie, familia Schopenhauer ajunge la Paris. Arthur este încă orbit de Londra și nu se simte nicidecum ca în capitala secolului al XIX-lea. Compară cu Londra tot ceea ce vede și întîlnește, promenadele, palatele și grădinile, viața străzilor. Metropola engleză aduce mai mult a oraș mare. La Paris, dacă părăsești seara marile bulevarde, dintr-o dată se face întuneric, murdar. Drumuri nepietruite, case cu fațade triste și neîmpodobite. Aici mai lipsește și prezența ubicuă a mușuroiului de oameni. Micul cartier al Cité-ului este deja asediat de provincie. Familia Schopenhauer se lasă condusă de Louis-Sébastien Mercier, celebrul autor al lui *Tableau de Paris*: nu există altcineva care să cunoască mai bine locul. Pasiunea lui Mercier este arheologia trecutului celui mai apropiat. El conduce familia Schopenhauer pe urmele revoluției: aici era ghilotina, aici Bastilia; aici s-au întrunit comitetul de ajutor public, aici a dormit Robespierre; acest bordel era preferat de Danton. La Luvru, care abundă de comori de artă furate de Bonaparte din întreaga Europă, s-au oprit zile în șir. Moda momentului este Egiptul: nu a trecut multă vreme de cînd Napoleon s-a întors de la piramide. La Opera mare se joacă *Flautul fermecat* în decor egiptean. Unii domni din lumea bună poartă mai nou fes roșu. „Le dernier cri" a fost întotdeauna cam țipător la Paris. Însă aici se lucrează cu rîvnă și pentru eternitate. Panteonul mai are puțin pînă să fie gata. Jean-Jacques Rousseau a fost primul care și-a găsit locul aici.

Arthur face o ieșire de o săptămînă la Le Havre. Vizitează familia Grégoire, pe prietenul din copilărie Anthime. Jurnalul de călătorie nu amintește nimic despre asta. Întîlnirea cu Anthime este o poveste care trebuie să rămînă ascunsă de ochii părinților.

La sfîrșitul lui ianuarie 1804, familia Schopenhauer părăsește Parisul în direcția Bordeaux. O călătorie în trecut. Este traversată vechea Franță, unde revoluția a lăsat mai puține urme. Plouă neîncetat. Drumurile sînt desfundate. De multe ori, tatăl și fiul trebuie să ajute, să dea la • parte pietre. O dată se rupe o roată. Ajutorul trebuie căutat la distanță de cîteva mile. La stațiile de poștă, așteptări fără sfîrșit. Lipsesc caii de schimb. În regiunea Tours, sînt deranjați tot timpul de „o mulțime de femei insistente, cărora nu le poți rezista... și care vînd cuțite" (RT, 116). Cuțite

există deci din belșug, alimentele sînt însă pe terminate. Din trăsură sînt furate provizii pentru călătorie. Se spune că între Poitier și Angoulême își fac de cap grupuri de hoți. Localnicii îi sfătuiesc să renunțe la anumite rute, dar nu se știe dacă acest lucru nu este o capcană. Trec pe lîngă sate pitorești, cu case sprijinite de stînci: „Pare ca și cum stînca ar vrea să dea naștere unei case“ (RT, 117), scrie Arthur. La 5 februarie 1804, familia Schopenhauer ajunge în sfîrșit teafără la Bordeaux, „cel mai frumos oraș al Franței“ (RT, 122), după cum notează Arthur în jurnalul său.

La fel simțise, cu doi ani în urmă, și altcineva: Friedrich Hölderlin. Sosise la Bordeaux la 28 ianuarie 1802, ca să preia o slujbă de profesor de casă la negustorul de vinuri și consulul general al Hamburgului, Daniel Christoph Meyer. Acest Meyer era un unchi al colegului de școală al lui Arthur, Lorenz Meyer. Familia Schopenhauer descinde într-o casă pe care Hölderlin o părăsise cu circa doi ani mai devreme în împrejurări întunecate. Cercetătorii se întreabă și astăzi de ce Hölderlin și-a luat un rămas bun atît de grăbit, după o ședere de numai trei luni, de la casa familiei Meyer în care — la fel ca și familia Schopenhauer mai tîrziu — s-a simțit foarte bine. „Locuiesc parcă prea grozav“, îi scria Hölderlin mamei sale, și continua: „« Veți fi fericit », mi-a spus consulul meu la primire. Cred că avea dreptate.“ Nu știm dacă motivul plecării a fost o compromițătoare iubire locală ori vestea că Susette Gontard era pe moarte la Frankfurt sau o izbucnire a unei tulburări psihice, însă familia Schopenhauer s-ar putea să o fi aflat de la familia Meyer, care i-a primit la fel de călduros ca înainte pe Hölderlin. Însă, deoarece pe atunci Hölderlin nu era nici pe departe o notabilitate literară, Arthur nu ne relatează nimic despre aceasta.

Familia Schopenhauer rămîne aproape două luni la Bordeaux. Ei trăiesc ultimele zile ale carnavalului, îmbulzeala măștilor pe bulevarde, chiuiturile, clopoțeii de nebun, fluieratul, tobele — toate acestea nu se opresc nici noaptea; dragoste meridională de viață, nestăvilire, obscenitate — orașul debordează de ele. Carnavalul este marele egalizator. Poporul simplu inundă cercurile bune, unde se învîrte familia Schopenhauer. La balurile de seară, notează Arthur, se răspîndește mirosul de usturoi. Chiar și la teatru miroase ca la tarabele din piață. Iar seara, cînd se lasă răcoarea, în sobe arde focul aromat de rozmarin. O dată cu sfîrșitul carnavalului, începe jubileul de treizeci de zile prilejuit de reinstaurarea religiei. Sudul catolic al Franței respiră, nu mai trebuie aduse ofrande divinității severe, urîte a rațiunii. Prima procesiune după revoluție se transformă într-o petrecere răpitoare. Întregul oraș este în stradă. Chivoturi sînt purtate peste tot ca trofee ale victoriei. Mirosul de tămîie umple străzile, dragonii, învățăceii școlii de cadeți frumos gătiți, canonicii cîntă, o armată de preoți, roșu, alb, negru, cu cruci de argint, mărșăluiește. În față, violetul demnitarilor, înconjurați de copiii care se minunează; lampioane

în copaci, la ferestre și uși verdeață de tufă și crengi. Cîntece sfinte, strigătul pieței, duduitul muzicanților — carnavalul pare să se continue în această sărbătoare cucernică. Arthur se pierde cu plăcere în acest neobișnuit tumult de metafizică a simțurilor. Mai apoi, venirea primăverii. Aer plăcut, vînt cald, mugurii se deschid, norii de pe cer sînt ca niște podoabe. Primăvara la Bordeaux — în cuvintele lui Hölderlin:

„De-i sărbătoare,
Acolo chiar călcînd
Pe cărări de mătase
Smolite femei se-ndreaptă
Înspre sfîrșitul de martie,
Cînd ziua-i egală cu noaptea
Și peste încetele poteci
Cutreieră adieri amăgitoare."*

La trei zile după focurile de sărbătorire a echinocțiului, familia Schopenhauer părăsește Bordeaux, „într-o vreme de primăvară strălucitoare" (RT, 129), scrie Arthur.

Călătoria continuă prin Langon, Agen, Montauban spre Toulouse. Cea „mai incitantă regiune a lumii" (RT, 130). Pe drum, pruni în floare, castele părăsite, cetăți șlefuite, mînăstiri distruse. Urmele istoriei celei mai apropiate. La St. Feriol, lîngă bazinul canalului Languedoc, Arthur participă la deschiderea unei ecluze subterane. „Părea că se prăbușește nimicirea peste lume, nu pot să compar cu nimic aceste înfricoșătoare bubuituri și răcnete, acest urlet îngrozitor" (RT, 131). Impresiile pe care le primește Arthur Schopenhauer aici le-a clarificat mai tîrziu în prelegerea sa de estetică la teoria sublimului. „Nu este posibil să-ți închipui această gălăgie înfricoșătoare", învață el acolo, „este mult mai tare decît cascada Rinului, pentru că este în spațiu închis: ar fi imposibil să produci aici cu ceva un sunet încă audibil: din cauza vuietului înspăimîntător te simți cu totul anihilat: pentru că stai totuși teafăr și în deplină siguranță și întreaga treabă se petrece doar în percepția ta; astfel poate fi imaginat sentimentul sublim în cel mai înalt grad" (VMSch, 107).

Acest fapt îl fascinează în permanență: dispariția individului în fața atotputerniciei naturii — dar și în fața nu mai puțin dominatoarei dimensiuni a timpului. La Nîmes este vizitată arena antică încă bine păstrată. Pe mormanul de pietre, vizitatori și-au încrustat acum aproape două mii de ani numele sau poate chiar mărturisiri de dragoste. „Aceste urme", scrie Arthur în jurnal, „îți duc degrabă gîndurile către miile de oameni

* Traducere de Ioan Mușlea.

dispăruți de mult“ ((RT, 140). La Bordeaux era forfota carnavalului, lîngă canalul Languedoc, vuietul maselor de apă, aici la Nîmes tăcerea împietrită a timpului este cea în care importanța omului singular pare să se fi șters.

Familia Schopenhauer poposește la Marsilia pentru zece zile. Arthur cutreieră portul. De mai multe ori stă în fața așa-zisului „vorbitor“, care era numit astfel pentru că de la balconul acestuia se trata cu trimișii vapoarelor sosite despre carantina preventivă. O reglementare care fusese luată cu o sută de ani în urmă, după ultima epidemie de ciumă. Încăperile acestei case împrăștie miros de oțet: fiecare scrisoare care vine din partea de carantină a portului este cufundată aici pentru dezinfecție în oțet fierbinte. Frica de marea moarte sălășluiește încă în însorita Marsilie — o circumstanță demnă de luat în seamă pentru pasiunea lui Arthur „de a scotoci în mizeria oamenilor“, după cum observa mama sa disprețuitor.

Pe drumul spre Toulon vizitează renumitul fort în care Ludovic al XIV-lea a păstrat timp de mai mulți ani un prizonier de stat: misteriosul necunoscut cu mască de fier. Pentru Arthur, aceasta este o pregătire pentru impresiile din marele arsenal de la Toulon, cartierul general al sclavilor la galere. Vizitatorii sînt conduși acolo ca într-o grădină zoologică: deținuții erau doar legați cu lanțuri. Puteau fi văzuți. Pe fiecare [vizitator — D. N.] trebuia să-l apuce groaza. Mama descrie în jurnalul de călătorie ce s-ar întîmpla dacă sclavii ar evada vreodată: o „vecinătate de groază“. Arthur vede altceva. Imaginația sa nu este stîrnită de frica pentru lumea sănătoasă de afară, ci de disperarea față de jalnica lume dinăuntru. „Ei (sclavii de pe galere — R. S.) sînt împărțiți în trei categorii“, scrie Arthur la 8 aprilie 1804 în jurnalul său, „în prima sînt aceia care au comis doar delicte minore și sînt doar pentru scurt timp aici, dezertori, soldați, care au refuzat să se subordoneze etc.: ei au doar un inel de fier la picior și umblă liber, adică prin arsenal, pentru că în oraș nu are voie să intre nici un ocnaș. A doua categorie cuprinde infractori mai serioși: ei lucrează doi cîte doi, legați la picioare cu lanțuri grele. A treia categorie, a celor mai mari criminali, este legată la băncile galerei, pe care nici nu o părăsesc: aceștia se îndeletnicesc cu munci pe care le pot face șezînd. Consider că soarta acestor nefericiți este mult mai înspăimîntătoare decît pedeapsa cu moartea. Galerele, pe care le-am văzut de afară, păreau cel mai murdar și scîrbos loc care poate fi imaginat. Galerele nu mai pleacă pe mări: ele sînt vase vechi, condamnate. Adăpostul ocnașilor este banca de care sînt legați. Hrana lor este doar apă și pîine: și nu pot pricepe cum, fără o mîncare mai consistentă și măcinați de necazuri, nu se prăpădesc din cauza muncii grele; deoarece în timpul sclaviei lor sînt tratați exact ca animalele de povară: este îngrozitor cînd te gîndești că viața acestor amărîți de sclavi la galere,

ceea ce vrea să spună mult, este cu totul lipsită de bucurii: iar pentru aceia pentru care suferința nu are nici după douăzeci și cinci de ani un scop, viața este și fără nici o speranță: se poate oare imagina ceva mai îngrozitor decît sentimentul unui astfel de nefericit, în timp ce este legat de fierar la banca întunecatei galere, de care nu-l mai poate despărți decît moartea! Unora, suferința le este adîncită de tovărășia inseparabilă a celui cu care este legat printr-un lanț. Iar cînd a venit în sfîrșit momentul pe care și l-a dorit cu suspine disperate de zece sau doisprezece ani: sfîrșitul sclaviei; ce să devină? El se întoarce într-o lume pentru care fusese mort timp de zece ani; perspectivele pe care poate le avusese cînd era cu zece ani mai tînăr au dispărut; nimeni nu mai vrea să-l primească pe cel care vine de la galere; iar zece ani de pedeapsă nu i-au spălat greșeala de o clipă. El trebuie să devină infractor pentru a doua oară și sfîrșește la tribunal. — M-am speriat cînd am auzit că aici sînt șase mii de sclavi la galere. Fețele acestor oameni pot oferi material suficient pentru observații fizionomice“ (RT, 155).

Arthur nu a legat de aceste impresii numai observații fizionomice. Arsenalul din Toulon a lăsat în el o provizie de imagini sumbre, asupra cărora va reveni mai tîrziu, cînd va explica, în a sa metafizică a voinței, legarea existenței individuale și a rațiunii de voința anonimă de viață: toți sîntem sclavii la galere ai voinței care trece prin noi. Înaintea oricărei rațiuni sîntem înlănțuiți de un instinct orb spre autodeterminare. Lanțul de care ne zvîrcolim ne leagă în același timp de oamenii din jur. Orice mișcare pe care o facem îi aduce celuilalt pînă la urmă numai durere.

Arthur trăiește la Toulon acest prizonierat ca pe un fel de spectacol de care te apropii observîndu-l. Cînd însă prizonieratul este universal, unde mai este punctul fix al observatorului? Unde există un exterior? Cum poate universalul să devină spectacol? Acestor întrebări Arthur le va da mai tîrziu un răspuns foarte pretențios; un răspuns care este formulat în limba filozofiei subiectului, a budismului, a misticii pietiste și a platonismului: există o imanență transcendentă, există o mărime extraterestră fără cer, există extazul divin fără Dumnezeu: extazul cunoașterii pure este posibil; voința se poate întoarce împotriva ei înseși; ea se arde pe sine și devine pur și simplă pentru ochi: ea nu mai *este*, ea doar *vede*.

Tot în timpul călătoriei i se mai oferă tînărului Arthur Schopenhauer ocazii pentru primele modele de experimentare a unei astfel de metafizici a înălțimilor. În fapt, este vorba literalmente de experiențe la înălțime.

În timpul acestei excursii, Arthur a urcat de trei ori un munte; prima dată pe Chapeau din Chamonix, apoi pe muntele Pilatus și în final vîrfurile înzăpezite din Riesengebirge. De fiecare dată, există o relatare amănunțită în jurnal. Însemnările sînt la înălțime și din punct de vedere stilistic. În timp ce uneori își transcrie întîmplările oarecum pedant și

doar pentru că este constrîns s-o facă — din aceste relatări despre cățărarea pe munți transpare o experiență copleșitoare, care dă forță și strălucire descrierii.

Începem cu urcarea pe Chapeau. Drumul duce pe lîngă un masiv glaciar extins, numit „marea de gheață". Acesta este brăzdat de prăpăstii și crevase, prin care curg pîraie tumultuoase, uneori fragmente de gheață se prăbușesc în adîncuri bubuind. „Acest spectacol, vederea imenselor mase de gheață, loviturile asurzitoare, pîraiele învolburate, stîncile din jur și cascadele, sus — vîrfurile plutind și munții înzăpeziți, totul poartă o pecete indescriptibil de fermecătoare, se observă măreția naturii, aici ea nu mai este comună, aici și-a ieșit din chingi, ți se pare că ești mai aproape de ea" (RT, 186).

Este o vecinătate mîndră, care te înnobilează, aici sus se întîlnesc egalii, jos rămîne cotidianul. Cine a urcat caută ce e mai bun în natură, dar și momente neiertătoare, care desfid tot ceea ce este omenesc. „Iar valea ce rîde jos contrastează strident cu această priveliște foarte grandioasă!" (RT, 186). Aici sus nu poți să rîzi de nimic. Omul a dispărut, natura poate să-și iasă din „matcă". Cine îi rezistă se confirmă în singurătate eroică.

Toată această poveste este pe jumătate judecată, excursia montană nu este de fapt periculoasă. Înălțimea pe care se cațără îi pare importantă doar celui de la șes. Însă aici nu e vorba de realism, Arthur trăiește muntele ca semnificație. Un peisaj îi prilejuiește o experiență, iar experiența sa își caută un peisaj anume: peisajul înălțimilor.

Trei săptămîni mai tîrziu, la 3 iunie 1804, el urcă Pilatusul împreună cu o călăuză. „Am amețit cînd am aruncat întîia privire asupra spațiului plin pe care-l aveam în fața mea... Cred că o astfel de perspectivă, de pe un munte înalt, contribuie extraordinar de mult la lărgirea noțiunilor. Ea este atît de diferită de orice altceva, încît este imposibil să-ți faci o impresie clară despre ea fără să o fi văzut. Toate obiectele mici dispar, numai ceea ce e mare își păstrează forma. Totul se contopește; nu mai vezi o mulțime de obiecte mici, distincte, ci un tablou mare, pestriț, asupra căruia ochiul se oprește cu plăcere" (RT, 219).

Arthur vede ceea ce-l măgulește. Ceea ce e mic dispare, se contopește, o forfotă. Nu îi mai aparții. Ceea ce e mare își păstrează forma. Iar cel care vede ce e mare și se sustrage forfotei este, la rîndu-i, mare. Nu mai ești legat de „obiectele distincte", rămîi doar „ochiul" care se odihnește pe un „tablou pestriț, strălucitor". Schopenhauer va numi mai tîrziu această dispoziție a perspectivei „ochiul lumii".

În final, la 30 iulie 1804 — călătoria se apropie de sfîrșit — escaladarea vîrfurilor înzăpezite. Aceasta durează două zile. La baza muntelui, Arthur și călăuza sa înnoptează într-o cabană: „Am intrat într-o încăpere plină de servitori beți... Era insuportabil; căldura lor animalică... producea o zăpușeală dogorîtoare" (RT, 265).

„Căldura animalică“ a oamenilor ghemuiți unul într-altul — Arthur va găsi mai tîrziu pentru aceasta imaginea porcilor spinoși care se înghesuie unul într-altul de frig și de frică.

Arthur ajunge pe vîrf la răsăritul soarelui, rupîndu-se de apropierea spinoasă a oamenilor. „Ca o minge transparentă și mult mai puțin arzător decît atunci cînd este văzut de jos, soarele s-a ridicat plutind și și-a aruncat spre noi primele raze, s-a oglindit pentru prima dată în privirile noastre entuziaste; sub noi, în întreaga Germanie era încă noapte; iar cu cît urca soarele, am văzut cum, pas cu pas, noaptea se retrăgea tot mai mult, dispărînd în final și jos“ (RT, 266).

Ei sînt deja în lumină, în timp ce jos domnește încă întunericul. „Sub tine vezi lumea în haos.“ Sus însă, totul este plin de o claritate tăioasă. Iar cînd soarele luminează apoi valea, nu dezvăluie acolo depresiuni surîzătoare, drăguțe, ci oferă privirii „eterna repetare și eterna alternanță a dealurilor și văilor, pădurilor și pășunilor și a orașelor și satelor“ (RT, 266).

Pentru ce să mai iei asupra ta oboseala coborîrii? În final, sus se face totuși prea rece. În cabana din pantă există o carte în care drumeții se pot eterniza. În ea a fost găsită însemnarea lui Arthur:

Cine poate urca
Și tăcea?

Arthur Schopenhauer din Hamburg

CAPITOLUL IV

Puterea tatălui supraviețuiește morții. Melancolia lui Arthur și căutarea unei lumi de dincolo fără de tată. Problema pubertară a teodiceei. Prin Matthias Claudius spre Romantism.
PRIMUL SCENARIU FILOZOFIC: ÎNĂLȚAREA LA CERURI NOCTURNĂ A ROMANTISMULUI
Spaima de prăbușire a lui Arthur: O, voluptate, o, iadule.

După amețeala înălțimii, chinurile cîmpiei. Șesul cheamă. La sfîrșitul călătoriei amenință biroul de contabil, unde diavolul așteaptă sufletul călătorului prin lume, deocamdată în înfățișarea marelui negustor Kabrun din Danzig (din septembrie 1804 pînă în decembrie 1804), apoi în cea a senatorului Jenisch din Hamburg.

Ultimele săptămîni ale călătoriei sînt umbrite deja de aceste perspective sumbre. Se poate observa asta în stilul însemnărilor din jurnalul de călătorie. Cu excepția descrierii escaladării din Riesengebirge, însemnările sînt superficiale, lipsite de chef, pline de rutină. Ultima însemnare, din 25 august 1804, sună astfel: „In coelo quies. Tout finit ici bas — În cer e liniște. Totul se sfîrșește aici jos."

Tatăl călătorește de la Berlin la Hamburg, Arthur și mama pleacă la Danzig. Johanna vrea să-și viziteze rudele, Arthur trebuie să fie confirmat în orașul natal și să dobîndească primele cunoștințe negustorești la Kabrun.

Orizontul lumii se restrînge în formatul ciornelor contabile și al schimbului de scrisori. Unde să fie loc pentru aventurile minții și curiozitatea minții în camerele acestea înguste și în aerul ăsta uscat și prăfuit? Aici, în acest jug, poți dobîndi defecte de ținută. Tatăl, care îl silește să meargă acolo, nu vrea un fiu adus din spate. El îl ceartă într-o germană stricată: „Vreau deci să îmi bazez că o să reușesc de asemenea cu rugămintea să mergi drept ca alți oameni, ca să nu ajungi să ai un spate strîmb, care arată groaznic. Poziția aspectuoasă atît la biroul de scris, cît și în viața de zi cu zi este la fel de necesară; deoarece, dacă în restaurante vezi un om atît de cocoșat, îl poți confunda cu un cizmar sau un croitor deghizat." Tatăl își mai avertizează încă o dată fiul, la 20 noiembrie 1804, în ultima scrisoare: „În ceea ce privește mersul și șederea dreaptă: te sfătuiesc să rogi pe oricine e în jurul tău să-ți dea una cînd uiți de tine într-o astfel de poziție. Așa au procedat copiii de principe și nu s-au temut de durerea de scurtă durată, ca să nu apară drept nătîngi întreaga lor viață."

Tatăl, care bănuiește oarecum că poziția încovoiată are ceva de-a face cu grijile pe care i le-a produs fiului său cu obligația de a învăța negustoria, recomandă ca o compensare călăria și dansul. Arthur nu se lasă îndemnat prea mult și exagerează, pentru că tatăl îl dojenește: „Un negustor ale cărui scrisori trebuie citite și, prin urmare, bine scrise nu poate trăi din dans și călărie. Văd că uneori literele mari ale scrisului tău sînt încă adevărați avortoni.“

Neîncrederea îl face pe Arthur nesociabil. Tatăl se plînge și de asta: „Aș vrea să înveți să-ți apropii oamenii; astfel i-ai da și domnului Kabrun prilejul să discute mai mult la masă.“

Tatăl își poate critica din Hamburg fiul firește numai pentru că mama s-a plîns de Arthur în scrisorile ei (care nu s-au păstrat). În fapt, clica rudelor din Danzig nu se reține în a-l critica pe Arthur. Mătușa „Julchen“, sora mamei, îl dojenește cu aproape aceleași cuvinte: „Ar trebui să iei oamenii așa cum sînt. Și să nu fii prea sever. Ai avea de cîștigat, dacă ai fi mai plăcut față de alții și ar fi în mod sigur mult mai satisfăcător și pentru tine.“ La jumătatea lui decembrie 1804, Arthur schimbă galerele. Mama și fiul se întorc la Hamburg, unde Arthur își continuă ucenicia la senatorul Jenisch.

Ironia istoriei: în timp ce fiul se chinuie să intre în lumea tatălui, cel din urmă începe să dispară lent din ea. Apar primele simptome ale colapsului său spiritual și fizic. Tonul critic și necizelat al ultimelor scrisori către fiu sînt deja, probabil, aceste simptome.

Există acum momente în care tatăl își pierde memoria. Un prieten de familie, care îi făcuse tatălui un oarecare serviciu în timpul șederii la Londra, îl vizitează pe Heinrich Floris Schopenhauer la sfîrșitul lui 1804 și este întîmpinat de acesta cu cuvintele: „Nu vă cunosc! Vin atît de mulți care spun eu sînt cutare și cutare — nu vreau să aud nimic de dumneavoastră.“ Un ajutor din magazin fuge după prietenul contrariat și își scuză șeful.

În iarna lui 1804, Heinrich Floris se îmbolnăvește de gălbenare. El își petrece, palid, zilele într-un șezlong. La aceasta se adaugă probleme de afaceri. Blocada continentală îi afectează legăturile de afaceri. Nici îndelungata absență din timpul călătoriei prin Europa nu a fost benefică pentru afacere. El cotrobăie neîncrezător prin registre contabile și bilanțuri. Vechiul spirit întreprinzător negustoresc, ce îi adusese succesul la Danzig, a dispărut. Cunoscuții din Hamburg sînt înfricoșați de iuțeala cu care îmbătrînește acest bărbat, odinioară atît de arătos. În mod evident, călătoria i-a consumat foarte mult din rezerva de putere. Este obosit — fapt care, în contrast viu cu dorința de a întreprinde a soției sale, trebuie să-i dubleze împovărarea. Johanna se plînsese deja de cîteva ori în scrisorile din timpul călătoriei despre lentoarea bărbatului ei. Diferența de vîrstă dintre cei doi se observă acum și mai puternic — și nu există

un sentiment de dragoste care să amortizeze această greutate. „Știi", îi scrisese Johanna lui Arthur în 1803 la Wimbledon, „că tatăl tău nu prea face cunoștințe noi și astfel n-am prea avut nici aici altă companie decît a mea proprie." Iar în altă scrisoare: „Știi bine că tatăl tău își face de multe ori griji, cînd nu are... Eu rămîn cu spor acasă, pentru că nu știu unde să merg și declam iubitul verb je m'ennuie, tu t'ennuies etc." Asta scria Johanna din Scoția; întoarsă la Hamburg, știe unde „să meargă" și cum să lupte cu plictiseala. Arthur Schopenhauer i-o va pune la socoteală cu răutate patruzeci și cinci de ani mai tîrziu. „Cunosc femeile. Ele apreciază căsătoria doar ca instituție de căpătuire. Pentru că era exilat, suferind și chinuit, în scaunul de bolnav, propriul meu tată ar fi fost părăsit, dacă un bătrîn servitor nu ar fi avut față de el așa-numita obligație de caritate. Mama mea dădea petreceri, în timp ce el se stingea în singurătate, și se amuza, în timp ce el trecea prin chinuri cumplite. Asta este iubirea femeilor" (G, 152).

Vorbele sînt scrise din perspectiva dușmăniei de mai tîrziu cu mama sa și sînt cu siguranță un verdict nedrept. Ce altceva a făcut Johanna, decît să ezite să-și jertfească propria poftă de viață? Ea nu vrea să fie prinsă în vîrtejul depresiv în care soțul amenință să se scufunde. Ea vrea să aducă în casă viață, destindere, energie. O face de dragul ei, dar speră să-i aducă și soțului tihnă și liniște.

Arthur observă, probabil, atît de disprețuitor comportamentul mamei sale și pentru că este invidios; spre deosebire de mama sa, el își jertfește propria viață dorințelor tatălui. Ar putea fi mîndru de asta, însă această mîndrie îi este subminată de neîncrederea de sine: nu se ascunde oare și slăbiciune în hotărîrea cu care merge pe drumul pe care-l recunoaște ca fiind greșit? Arthur, care nu se răzvrătește împotriva lumii tatălui, se ajută cu tertipurile existenței duble. El își găsește refugiul în secrete. În birou ascunde cărți cărora li se dedică în momentele nesupravegheate. Cînd renumitul frenolog Gall ține la Hamburg conferințe despre știința craniului, el inventează o minciună de circumstanță, ca să fie liber în orele prelegerii. „Niciodată... nu a existat un elev mai activ decît mine" (B, 651). rezumă el mai tîrziu; iar viața dublă l-a făcut „nepotrivit și împovărător pentru alții". Alții, ca de exemplu E.T.A. Hoffmann, au devenit actori sau au știut să se descurce pentru că au fost siliți de tineri la o dublă existență. Nu și Arthur Schopenhauer, însă. El a interiorizat autoritatea apăsătoare a tatălui său. Fiecare ieșire de moment din „calea dificilă a vieții" o resimte ca pe o trădare și o înșelare a tatălui. Experiențele sale de lectură, fanteziile și gîndurile tainice sînt însoțite de remușcare.

În dimineața zilei de 20 aprilie 1805, Heinrich Floris Schopenhauer este găsit mort în canalul navigabil din spatele depozitelor casei. Bolnavul nu ar fi avut, de fapt, motive să fie la acea oră în podul depozitului

de unde s-a prăbușit. Multe indicii conduc spre o sinucidere. Însă aceasta nu are voie să se întîmple. Anunțul mortuar oficial al văduvei Johanna Schopenhauer, se limitează la cuvintele: „Prin prezenta îmi îndeplinesc trista îndatorire de a-mi anunța rudele și prietenii de moartea soțului meu... produsă printr-o întîmplare nefericită, și interzic orice prezentare de condoleanțe, care doar ar mări durerea mea.“ Și Arthur rămîne la fel de vag în „Biografia“ sa redactată cincisprezece ani mai tîrziu: „Iubitul și bunul meu tată mi-a fost răpit de o moarte sîngeroasă, apărută brusc din întîmplare“ (B, 651). Tema cauzei morții a rămas multă vreme tabu și între mamă și fiu. Această poveste delicată izbucnește cu o violență dureroasă, cînd legătura se rupe definitiv în 1819. Într-o scrisoare, Arthur o acuză pe mama sa pe față că ar fi vinovată de sinuciderea tatălui său. Sora Adele relatează în jurnalul ei: „Ea (mama — R.S.) a găsit scrisoarea, a citit-o pe nepregătite și a urmat o scenă îngrozitoare. A vorbit despre tatăl meu — am aflat grozăviile pe care le bănuisem, atît de mult își ieșise din fire.“ Adele este atît de cutremurată, încît vrea să se arunce pe geam, dar se răzgîndește în ultimul moment.

Față de străini, Arthur Schopenhauer va vorbi întreaga viață foarte neclar în privința morții tatălui său. El pare să se fi exprimat mai puțin reținut doar față de tînărul său admirator Robert von Hornstein, în 1855. „Îi atribuia mamei sale vina pentru sinuciderea tatălui“, observă Hornstein în scrierile lui.

Moartea tatălui a fost în cele din urmă — și aici nu există nici un dubiu o eliberare pentru Johanna, dar și pentru Arthur, care totuși nu va recunoaște niciodată aceasta față de sine. Scrisorile către prietenul Anthime din Le Havre, care-și pierduse și el tatăl cu un an în urmă, debordează de exprimări ale durerii. Anthime îl consolează și îi recomandă prevenitor să se tempereze puțin. El scrie la 15 mai 1805: „Ai nevoie de curaj în astfel de împrejurări tragice; însă trebuie să-ți porți nefericirea răbdător, gîndindu-te că sînt oameni mai nefericiți decît tine.“ Arthur nu s-a consolat însă nici patru luni mai tîrziu, pentru că Anthime îi scrie: „Dorința mea este ca durerea ta să se fi domolit, după ce vei fi dat naturii tributul de amărăciune pe care orice fiu bun îl datorează amintirii unui tată vrednic de amintire, și să fi început să-ți privești durerea într-un fel mai filozofic.“

În amărăciunea lui Arthur după tată se ascunde un amestec delicat de sentimente. Și-a iubit el tatăl? Este în orice caz convins de asta, însă recunoaște mai tîrziu: „Am avut, bineînțeles, destul de mult de suferit în educație din cauza durității tatălui meu“ (G, 131). Cea mai rea duritate a tatălui față de fiu a fost urîta ucenicie negustorească, pe care l-a forțat să o facă. Arthur l-ar fi putut urî din cauza asta. Dacă tatăl ar fi trăit în continuare, Arthur nu ar mai fi avut aproape sigur o carieră filozofică. Chiar și mort, tatăl este suficient de puternic ca să-l împiedice deocam-

dată. Arthur rămîne în biroul lui Jenisch, mai disperat ca oricînd. Durerea față de pierderea tatălui și disperarea față de dăinuirea puterii sale se întrepătrund. În „Biografia" redactată în 1819, situația e descrisă astfel: „Deși eram deja, ca să spun așa, propriul meu stăpîn, iar mama nu-mi stătea în drum, continuam să merg la slujba mea de la negustor, în parte pentru că durerea peste măsură îmi frînsese energia spiritului, în parte pentru că mă mustra conștiința să revoc hotărîrile tatălui meu atît de curînd după moartea sa" (B, 651).

Mama nu numai că „nu-i stă în drum", ci îl și încurajează indirect să-și rearanjeze viața, în special prin aceea că și ea își schimbă radical propria viață. Dă dovadă de un spirit mai liber decît fiul ei: la patru luni după moartea lui Heinrich Floris Schopenhauer, vinde arătoasa casă de pe Neuer Wandrahm și începe să lichideze afacerea comercială. O decizie plină de consecințe, care ia de pe Arthur o grea povară. Pentru că rămînerea lui Arthur în negustoria pe care nu o iubește își mai are doar atunci adevăratul sens, dacă se împlinește în preluarea afacerii paterne, în continuarea tradiției familiale. Însă dacă afacerea nu mai există, Arthur ar putea să se simtă și el dezlegat. Eliberîndu-se ea însăși de trecut, mama desface și legăturile lui Arthur, cele exterioare, în orice caz; în interior, Arthur rămîne stăpînit de lumea paternă.

Între timp, Johanna acționează, pas cu pas, cu multă vitalitate, ca nou-născută. Ea închiriază provizoriu o locuință la celălalt capăt al orașului: pentru că, la terminarea lichidării afacerii, vrea să părăsească Hamburgul. În mai 1806 pleacă la Weimar, ca să caute acolo o nouă locuință. De ce Weimar? Johanna vrea să fie aproape de luminatele capete ale culturii. Ea ar dori să-și probeze talentele sociale în Olimp. Un avînt fără seamăn o cuprinde, la doar zece zile după ce a ajuns acolo îi scrie fiului îndurerat de la Hamburg: „Mediul de aici mi se pare foarte plăcut și deloc costisitor, cu puțin efort și cu și mai puține cheltuieli îmi va fi ușor să adun la ceai, o dată pe săptămînă, cele mai luminate capete din Weimar și poate din Germania și, în general, să duc o viață foarte plăcută."

Johanna este deci pe cale de a-și cuceri o nouă lume, iar Arthur este încă adîncit în cea veche, în care fusese împins de tatăl său.

„Tristețea mea crescu atît de mult prin această durere, încît nu mai era foarte departe de adevărata melancolie" (B, 651), scrie Arthur Schopenhauer retrospectiv, relativ la perioada de după moartea tatălui.

Anatomia acestei melancolii este complicată. În esența ei, este o ruptură ireconciliabilă între interior și exterior. În exterior, Arthur continuă obligațiile stabilite pentru el de tatăl său. El și-ar conserva bine interiorul dacă ar putea disprețui lumea paternă, în care trebuie să acționeze. Atunci ar trebui să se ridice însă deasupra tatălui său. Kant, pe care Arthur nu-l citise încă la acea vreme, afirmă despre melancolie:

„Îndepărtarea melancolică de forfota lumii dintr-o saturație îndreptățită este nobilă.“ Depărtarea interioară a lui Arthur de „forfota“ lumii paterne este probabil melancolică, el nu o va fi simțit însă ca „nobilă“, pentru că nu are voie — cel puțin acum — să ajungă la concluzia că saturația ar fi „îndreptățită“. El nu poate să aducă, sceptic, în discuție ceea ce îl desparte de lumea exterioară a afacerilor, ca pe o realitate de rang superior. Ar fi o vanitate față de tatăl său, ar fi o lipsă de pietate. În această situație, trebuie să fi fost foarte atrăgătoare pentru el o stare spirituală care să îmbine interiorizarea, scepticismul față de lume și smerenia credincioasă a tatălui: Arthur citește Matthias Claudius. Această explicare de sine și a lumii are avantajul că reflectă dualismul simțit atît de dureros de către Arthur într-un mod care fusese acceptat explicit de tatăl său. Pentru că însuși Heinrich Floris îi dăruise fiului său acea cărticică, pe care Arthur o va păstra cu fidelitate pînă la sfîrșitul vieții și din care va citi adeseori; este vorba de mica scriere *Către fiul meu*, apărută în 1799. Claudius nu se sfiise să facă publice îndemnurile intime către fiul său. Îndrumarea sufletelor era, pe atunci, o treabă publică pentru cei sensibili. Heinrich Floris Schopenhauer folosește recunoscător ocazia de a acționa acum din umbră asupra fiului său. Iar, după moartea tatălui, acesta citește cartea ca pe un testament. „Se apropie încet vremea“, scria Claudius, „în care trebuie s-o apuc pe drumul de pe care nu te mai întorci. Nu pot să te iau cu mine; și te las într-o lume în care sfaturile bune nu sînt pe toate drumurile.“ Claudius îi poate sfătui doar pe aceia care se simt înstrăinați în realitatea exterioară plină de obligații. Arthur poate simți deci că i se adresează. „Omul nu este la locul lui aici“, scrie Claudius. Dacă te simți străin de lume, nu este pentru că există o bogăție interioară, prin intermediul căreia te-ai putea înălța. Interiorul care se opune exteriorului pe cont propriu este înfumurat. Sîntem cu toții păcătoși, iar un astfel de dualism este păcatul mîndriei. Potrivit lui Matthias Claudius, sîntem străini în această lume, pentru că nu sîntem chemați de această lume și către ceva mai înalt. Acesta nu este însă meritul nostru, ci o gratificație, pe care sensibilitatea o percepe. În inima cucernică sîntem eliberați de poverile apăsătoare ale activității omenești. O astfel de evlavie rămîne însă în încăierarea de la șes. Nu ne stă în putință să privim de sus asupra acestei lumi, mai degrabă trebuie să-i dăm tributul necesar.

Depășirea celor lumești, încrîncenată și chinuită pînă acum, a pietismului timpuriu este slăbită la Matthias Claudius la starea cooperării reținute, cu păstrarea distanței interioare: a avea, ca și cînd n-ai avea; nu trebuie să scapi de lume, dar nici nu trebuie să-ți pui sufletul în ea. Acest „băiat al inocenței“, cum l-a numit Herder odată pe Matthias Claudius, vorbește cîteodată aproape la fel de sceptic ca și moraliștii francezi, din care Schopenhauer se va inspira mai tîrziu. „Fii corect față

de oricine, dar încrede-te cu greutate în cineva", scrie aici, sau „nu te încrede în gesticulație și arată-te rău și corect", sau „nu spune tot ce cunoști, dar cunoaște tot ceea ce spui", sau „nu te ancora de nici un potentat". Trebuie să închei cu realitatea un compromis care te apără de pretențiile ei. Chiar dacă în exterior trebuie să faci cu mare atenție investigațiile absolut necesare, în interior rămîi părtașul unei alte lumi, unde „zgomotul ulițelor" amuțește. Această interioritate bine conservată devine astfel „peretele statornic, peste care trec umbrele". Asta sună bine: chinul lui Arthur la birou este doar un joc de umbre? Această strategie de deposedare de realitate a greutăților vieții ia chinului dualistic orice caracter rebel. Transcendența lumească interioară, pe care o oferă Claudius, se bucură de binecuvîntarea divină, însă în primul rînd — ceea ce pentru Arthur este mai important pentru moment — și de binecuvîntarea tatălui care tocmai murise.

Arthur trebuie să se fi atașat de o explicare a realității vieții sale care îl ajută să suporte dualismul experimentat între interior și exterior, între obligație și înclinație. El va căuta oricum la fel de mult să conceapă și să producă o viață dintr-o singură bucată, pe cît nu va reuși, din felurite motive, să o atingă. Acel scepticism provenit din puterea interiorizării religios-sensibile, pe care-l oferă Matthias Claudius, ar putea fi o asemenea explicare. Astfel, dualismul va fi în totalitate ocupat de lumea paternă: nu numai principiul realității, ci și ceea ce îl contrazice este codificat patern. Dumnezeul simțit, receptat în interior, despre care vorbește Claudius, este reținerea ea însăși încă paternă față de lumea tatălui. Participarea este datoria față de tată, iar frînarea participării prin reținerea religios-interiorizată este arta rămînerii la distanță, recunoscută patern. Cu Matthias Claudius, Arthur rămîne astfel în prizonieratul patern.

Lipsit la această vreme de puterea de a-și schimba viața (deși mama sa îi demonstrează pe viu că se poate), Arthur caută o transcendență lumească interioară. La Matthias Claudius, el găsește o metodă de deposedare de realitate a greutăților vieții, însă aceasta duce la rezultat doar dacă într-adevăr crezi în Dumnezeul taților. „Vezi ceea ce poți vedea", scrie Matthias Claudius, „și folosește-ți ochii, iar în privința a ceea ce nu poate fi văzut și este etern, ține-te de cuvîntul Domnului."

Arthur își folosise ochii — mai ales în timpul călătoriei —, iar ceea ce văzuse cu acel prilej nu-l convinsese în nici un caz de existența unui Dumnezeu ordonator, drept, iubitor. Nici înălțimile montane nu l-au amețit pentru că acolo ar fi fost mai aproape de Dumnezeu, ci pentru că era mai departe de îmbulzeala oamenilor. El nu căuta iubirea dumnezeiască smerită, ci suveranitatea supralumească.

Retrospectiv, Arthur mărturisește că își pierduse credința în Dumnezeu încă din vremea cînd îl citea pe Matthias Claudius ca testament patern: „Ca adolescent eram întotdeauna foarte melancolic, iar o dată,

trebuie să fi avut cam 18 ani, m-am gîndit, încă atît de tînăr fiind: Lumea asta o fi fost făcută de un Dumnezeu? Nu, mai degrabă de un diavol?“ (G, 131)

Este vechea problemă a teodiceei, despre care Arthur afirmă că l-ar fi muncit la optsprezece ani, problema pe care Leibniz o formulase cu toată precizia și pe care crezuse că o rezolvase: nu este existența răului și a multiplelor rele din lume o dovadă împotriva existenței unui Dumnezeu bun, atotputernic?

Că astfel de întrebări apar dovedește deja influența unei gîndiri, leagă recunoașterea unei existențe divine de întemeieri raționale sau empirice. De aceea, Leibniz folosește la „rezolvarea“ acestei probleme modelul său matematic al lumii: fiecare element este în sine imperfect, însă perfectibil, adică, în cadrul unei combinații iscusite a elementelor, ajunge la o conexiune funcțională deplină. Relele din lume sînt arcul care, la mecanismul ceasornicului, frînează și astfel încordează. Fără rezistență nu există progres. Fără umbre, nu există lumină. Voltaire și alții nu au mai putut recunoaște, cu toată bunăvoința, vreun sens în, de exemplu, cutremurul din Lisabona, care a îngropat multe vieți omenești. Ei au radicalizat discursul raționalist și au introdus o metodă riguroasă în percepția empirică, iar astfel Dumnezeul imaginat drept creator și diriguitor al lumii ajunsese într-o ananghie tot mai rea. Drama secularizării nu putea fi oprită. Se va mai fi desfășurat ea o dată în ritm accelerat și la tînărul Schopenhauer, care tocmai îl citește pe Matthias Claudius? Sau încearcă Schopenhauer, retrospectiv, să ridice istoria sufletului său la înălțimea marilor probleme epocale ale spiritului apusean?

În fapt, găsim dezbateri subtile ale problemei teodiceei în însemnări foarte timpurii (în jurul lui 1807). „Ori este totul desăvîrșit, cel mai mic ca și cel mai mare... și atunci orice suferință, orice nebunie, orice teamă... ar trebui să fie cu adevărat mijlocul nemijlocit, singurul drept, cel mai bun... ori — și cine ar putea să se oprească la acea premisă, văzînd lumea aceasta? — există numai alte două cazuri posibile: trebuie dacă nu vrem să considerăm totul într-un scop rău — să admitem, pe lîngă voința bună, brutalitatea unei voințe rele, care o silește pe prima să facă ocoluri, *sau* trebuie să atribuim această brutalitate numai coincidenței și deci să-i atribuim voinței conducătoare nedesăvîrșire în aranjare sau în putere“ (HN I, 9).

Fără să se fi îndeletnicit pînă acum cu Leibniz, Schopenhauer respinge teorema acestuia despre „cea mai bună dintre toate lumile posibile“. Aceasta este posibil numai pentru că spiritul vremii îl etichetează deja pe Leibniz ca fiind depășit și îi permite unui ucenic de negustor care este încă minor să treacă peste el.

Schopenhauer respinge însă și acea demonologie care fusese folosită împotriva lui Leibniz, a Dumnezeului negativ, care a potrivit totul

orientat spre rău. Nu surprinde că, măcinat de dualismul propriei situații de viață, el a favorizat o soluție dualistă în reflecția despre teodicee: există opoziția dintre voința bună a lumii și cea rea, cea bună cîștigînd numai pe ocolite; sau există opoziția dintre voința bună și întîmplare; o variantă a primei posibilități, pentru că „întîmplare“ este răul fără față și fără formă, negarea ordinii.

Încă de la începutul lor istoric, reflecțiile despre teodicee au fost încercarea de a compensa cu ascuțimea minții durerea față de dispariția unui sentiment religios fierbinte. Substratul afectiv al discursului despre teodicee era frica. Rațiunea trebuia să fabrice ceea ce era pe punctul de a fi pierdut. Unii considerau încă de pe atunci că acesta era un drum greșit, Pascal, de exemplu, scoate la iveală intimidata viață interioară din spatele rațiunii fastuoase, care se crede în stare să-l pună pe Dumnezeu în discuție sau să-l scoată din lume cu mulțumiri. El afirmă că Dumnezeu nu poate fi găsit în discursul rațional; pledează pentru o disociere radicală a credinței și a cunoașterii: acestea ar avea surse diferite și nu s-ar referi la un domeniu comun. Conform lui Pascal, cine amestecă cele două lumi, le pervertește pe amîndouă, tulbură cunoașterea și încurcă „ordinea inimii“ adevăratul bastion al credinței, sau, altfel spus: cunoașterea se umflă, deoarece puterea pentru experiența religioasă scade.

Însă Pascal însuși vîslea deja în fluviul secularizării: credința lui era o credință în credință, o voință de a crede, născută din suferința provocată de lipsa de adăpost existențială în mediul raționalității și al empirismului.

Deducerea unui Dumnezeu din construirea unui model al lumii sau invers: contestarea existenței sale cu ajutorul unor astfel de modele nu atinge miezul problemei religioase de viață. Asta este valabil și pentru tînărul Arthur Schopenhauer. Detronarea lui Dumnezeu cu o construcție dualistă (Dumnezeu trebuie să se lupte cu răul sau întîmplarea), efectuată de el prin reflecție, nu corespunde sentimentelor lui adevărate. El ar dori să creadă într-un Dumnezeu care te înconjoară și te susține cu atenția sa, motiv pentru care credința copilărească a lui Matthias Claudius nu este doar o închisoare paternă, ci și o ademenire.

Însă naivitatea credinței paterne a trecut, iar Schopenhauer nu mai descoperă în substratul afectiv al discursului despre teodicee o credință, ci doar o voință de a crede. „În om este adînc înrădăcinat crezul“, scrie el, „că altceva din afara lui este conștient de el, la fel ca el însuși; să-ți închipui cu adevărat opusul, alături de incomensurabilitate, este un gînd înspăimîntător“ (HN I, 8). El nu trebuie să-și închipuie „opusul“, el l-a trăit, ce-i drept, nu ca abandon metafizic elevat, ci ca abandonul unui copil insuficient de iubit. „Cînd aveam șase ani“, putem citi în însemnările private de mai tîrziu ale lui Schopenhauer, *Eis Eauton*, „părinții care se întorceau de la plimbare m-au găsit într-o seară în cea mai deplină

disperare, pentru că, brusc, mă simțisem părăsit de ei pentru totdeauna" (HN IV, 2, 121).

Într-o poezie chiar din perioada în care Schopenhauer își compune reflecțiile despre teodicee, în care îl citește pe Matthias Claudius și cugetă despre voința de a crede, amîndouă sînt împreunate: „mica" teamă a copilului părăsit și „marea" teamă a părăsirii metafizice.

„În miezul unei nopți de urgie
Cu spaime necuprinse m-am trezit,
Ascultînd vijelia și vuiet auzind
Prin curți și încăperi, prin turnuri;
...
Și nici un fel de licăr, nici cea mai slabă rază
Nu au putut adîncul beznei a-l străpunge.
De parcă nici un astru n-ar fi putut s-o frîngă
Grozavă se-nstăpînea și neînduplecată,
Încît crezut-am că zi nu va mai fi vreodată:
Și se făcu atunci că m-a cuprins cumplită groază
Simțindu-mă atît de-nspăimîntat și singur, atît de părăsit." *
(H N I, 5)

Acest poem clănțănitor a fost scris de Arthur aproximativ în vremea în care apăruseră *Paznicii de noapte* ai lui Bonaventura, acea lucrare care, mai întîi pe neobservate, scoate la iveală și în același timp parodiază substratul nihilist al mișcării romantice. Temerile, dar și atracțiile nopții au conjunctură. Imaginile spaimelor nopții sînt acelea în care întunericul exprimă lipsa sensului și a orientării. Bineînțeles că este noapte și în secvența de coșmar a lui Jean Paul, *Discursul lui Isus cel mort, ținut de pe clădirea lumii, că Dumnezeu nu există*, iar în jurul *Nopții zeilor* gravitează întreaga operă poetică a lui Hölderlin.

„Noaptea este liniștită și aproape înspăimîntătoare", scrie Bonaventura, „iar în ea stă recea moarte, ca un duh nevăzut, care ține prinsă viața învinsă. Din cînd în cînd, un corb înghețat cade de pe acoperișul bisericii..."

Pînă acum, împotriva nopții ajutau luminile vechii credințe sau ale noii rațiuni. Cînd Schopenhauer și-a compus poemul nocturn, trecuseră doar zece ani de cînd avîntul romantic începuse cu aceea că nocturnul nu mai era întîmpinat doar temător, ci și fremătînd: fusese descoperită o nouă sursă de lumină: muzica și poezia, care se împăcau cu noaptea pentru că din ele însele lumina o întunecime unică.

* Traducere de Ioan Mușlea.

Vestea acestei „descoperiri" ajunge și la Arthur Schopenhauer. Ca să-și suporte tristețea, acesta nu citește numai Matthias Claudius, ci și, de exemplu, scrierile lui Wilhelm Heinrich Wackenroder, editate de Ludwig Tieck în 1797 și 1799.

Wackenroder a fost cometa religiei romantice a artei. El a împrăștiat vrajă scăpărătoare, splendoare nocturnă și s-a stins curînd. Cînd Tieck i-a editat scrierile, Wackenroder murise deja, la douăzeci și șase de ani. Wackenroder și, o dată cu el, întreaga mișcare romantică avuseseră ca punct de plecare o problemă asemănătoare cu cea a tînărului Arthur Schopenhauer zece ani mai tîrziu: generația căzută din vechea credință, nemulțumită de rațiune, îndemnată la cele mai temerare avînturi ale imaginației de către schimbarea epocală produsă de Revoluția franceză, simțea acum foarte pregnant nemulțumirea față de normalitate, pe care o percepea ca pe o moștenire persistentă a taților parțial raționali, parțial evlavioși sau doar lipsiți de fantezie și fricoși. Acești tineri, fugind de moara clănțănitoare a cotidianului burghez, căutau un azil și au găsit zeul tocmai apărut al artei. Wackenroder era și el un astfel de azilant. Tatăl său, consilierul militar secret și primar al justiției din Berlin, era un funcționar stimat și dorise să facă și din fiul său unul la fel. Acesta se dedă cu pasiune, împreună cu prietenul său Tieck, fantasmelor despre artă, rămîne totuși cantonat în dualism. Nu poate fi un pierde-vară. Un contemporan relatează despre el: „Ca și cum ar fi simțit pe undeva că lumea aceasta interioară avea nevoie de o contragreutate exterioară, dacă nu ar fi vrut să se piardă cu totul în ea, el se agăța temător de diferite reglementări. O dată devenite obișnuință, nu mai renunța la ele. Cine îl vedea în astfel de momente putea să-l ia drept timid, chiar pedant. Natura burgheză a tatălui părea să preia inițiativa atunci... Mai mult ca orice, muzica părea să-i pătrundă întreaga ființă. Aici se adunase un material electric, care aștepta doar atingerea potrivită ca să orbească prin scînteile pe care le împrăștie."

Tînărul Schopenhauer se agăța temător, la rîndul lui, de „anumite reglementări" și poposește cu plăcere sub ploaia de scîntei a fantasmelor artistice și muzicale romantice. Cea mai cunoscută fantezie ce deveni în curînd parabola „clasică" a dorinței romantice de eliberare este povestirea *O minunată poveste orientală despre un sfînt fără haine*. Arthur se alimentează de la rezerva de imagini a acestui text pînă la bătrînețe. Sfîntul din poveste aude în permanență „roata timpului luîndu-și avîntul șuierător" și, de aceea, trebuie să facă mișcările puternice ale unui om care „se străduiește să învîrtă această roată imensă". Eliberarea îi vine într-o noapte, prin cîntecul unei perechi de îndrăgostiți: „O dată cu primele note ale muzicii și ale cîntecului, sfîntului fără haine îi dispăru șuierătoarea roată a timpului." Muzica, poezia și iubirea, mărimile celeste ale noii generații, te eliberează de „angrenajul" cotidianului

prozaic, de „fuga uniformă, ritmată“ a timpului gol. În filozofia lui Schopenhauer va exista mai tîrziu „roata voinței“, pe care sîntem împletiți și de care sîntem mînați, și apare și oprirea bruscă a acestui mecanism la cufundarea în operele de artă.

Tînărul Arthur Schopenhauer notează în jurnal, în timpul lecturii lui romantice: „Dacă luăm din viață puținele clipe ale religiei, ale artei și ale iubirii pure, ce mai rămîne decît un șir de gînduri comune?“ (HN I, 10)

Religia apare încă aici ca putere eliberatoare, însă în amestecul romantic cu „arta“ și „iubirea“ este o altă religie decît cea a părinților. Matthias Claudius, de exemplu, s-a apărat întotdeauna violent împotriva identificării religiei cu arta. De aceea, el a luptat împotriva exploziei romantice, considerînd-o idolatrie modernă. Iar dintr-un anumit punct de vedere („ține-te de cuvîntul Domnului“), temerarul bărbat a avut chiar dreptate. Pentru că religia romantică nu era o religie a modestiei și a credinței în revelație, ci una a autopotențării, ea era una din multele înfățișări ale imaginației dezlănțuite. Dacă vrei să pricepi cum și de ce a admis-o Arthur, trebuie să înțelegi dinamica interioară a religiozității romantice, care este făcută în întregime din materialul entuziasmului artistic.

Dacă ești, ca Schopenhauer, prins în viața lumească paternă, atunci totul este să scapi cel puțin de lumea paternă de dincolo (Matthias Claudius!). Religia romantică și religia artei (în special metafizica muzicii a lui Wackenroder) îl îndrumă pe tînărul Schopenhauer. În timp ce se lasă atras de acest curent, el se emancipează puțin, îndepărtîndu-se ușor de religia tatălui. El alunecă de la transcendența lumii legitimă patern la cea ilegitimă patern. Astfel, el urmează individual destinele unei mișcări spirituale epocale, o mișcare ce va scoate la iveală ceea ce eu, mișcat de nonconformismul ei, numesc „anii sălbatici ai filozofiei“.

Totul a început cu revoluția kantiană, cu eliberarea de vrajă a metafizicii tradiționale, cu pierderea de conținut a credinței tradiționale, cu potențarea pragmatică a subiectului și cu devierea curiozității de la „lumea în sine“ la formele de producere a unei „lumi pentru mine“. Vechea „ordine a lucrurilor“ (Foucault) decade după Kant și dă naștere acelei modernități a cărei vrajă noi am pierdut-o, ce-i drept, dar din care tot nu am ieșit încă.

Schopenhauer se va lovi de cezura asociată cu numele lui Kant doar mai tîrziu, însă el este deja în întregime înconjurat de atmosfera acestei schimbări, la întîlnirea cu romantismul, el are deja de-a face cu un aspect al acțiunii sale epocale. Într-o oarecare măsură, atunci cînd Schopenhauer se hotărăște să participe, se joacă deja al doilea sau al treilea act al acestui mare spectacol. Acesta nu este un lucru lipsit de importanță: prin intermediul romantismului, mergînd ca racul, el va ajunge la Kant și, o dată acolo, va întreprinde o revizuire a procesului pe care urmașii i l-au făcut lui Kant. Propulsat de ezoterismul budist și mistic, el va

ajunge, trecînd peste Fichte, Hegel și Marx, direct la o transcendență fără cer, la o „analiză a finitudinii“ (Foucault) dusă radical la final, analiză ce reușește însă măiestria de a nu renunța la metafizică.

Deocamdată însă, în ultimii săi doi ani la Hamburg, Schopenhauer cultivă mediul elanurilor infinite ale romantismului. Infinitului artei romantice îi lipsește însă flexibilitatea revelației „obiective“, în care cred Matthias Claudius și tatăl. Infinitul romantic este în esența lui subiectiv. Un infinit în care te scufunzi pe măsură ce-l creezi sau măcar ai senzația că l-ai putea crea. Nu există absolut nimic ce nu poate fi creat cu ajutorul imaginației dezlănțuite, gîndește spiritul romantic al vremurilor.

Cu privirea îndreptată către propriul mister, romanticii cred că pot atinge misterul lumii. Lumea va cînta, dacă vei găsi în tine cuvîntul magic. Nu poți coborî niciodată suficient de adînc. Astfel de coborîri sînt adevăratele ascensiuni. Scufundarea duce în centrul unui cîmp de forță magnetică. În acest punct, rațiunea împleticită învață dansul. Acolo unde în noi începe inexprimabilul, sîntem în cea mai mare intimitate cu lumea. Aici intervine scepticismul romantic împotriva limbii. Pentru Wackenroder, aceasta este „mormîntul furiei lăuntrice a inimii“. În limbă, inexprimabilul devine cu ușurință indicibil. Limba nu poate ține pasul cu fluxul sentimentelor. Ea trebuie să țeasă continuu bogăția concomitentului pe firul subțire al consecventului. Pentru Novalis, căderea modernă în păcat începe chiar cu traducerea Bibliei de către Luther. Atunci ar fi început epoca tiraniei literei. Imaginația și simțul intern au fost luate sub tutelă și ar fi uitat să zboare. La fel ca și Wackenroder, Novalis laudă „muzica divină“. În ea, totul poate să miște, cu ajutorul ei poate fi învățată metafizica plutirii. Wackenroder speculează încă în mic asupra mîntuirii individuale prin muzică, Novalis trece la întreg și vrea să vindece Europa, prin intermediul „muzicii divine“, de înstrăinările și platitudinile sale. Conștiința de sine a lui Beethoven, care vedea în generalul Bonaparte un egal, dar în împăratul Napoleon un inferior, se mișcă întotdeauna la înălțimea unor asemenea ambiții. Nu doar Wagner, ci și Beethoven se simțea deja un fel de fondator de religie. Pentru el, muzica era „medierea divinului și o revelație mai înaltă decît orice înțelepciune și filozofie“. Mai tîrziu, la filozofia muzicii a lui Schopenhauer, ne vom aminti încă o dată de această amețeală a înălțimilor provocată de muzică.

Spiritul romantic, în primul rînd muzica și religia, dorește accesul la inexprimabilul din noi și, prin acesta, la misterul lumii. Muzica și religia sînt originare în aceeași măsură. Cu numai o jumătate de veac în urmă, această afirmație ar fi fost catalogată drept una blasfemiatoare. Însă secularizarea și eliberarea subiectului independent distrug vechiul cer, către care muzica privea ascendent și de la care religia își primea revelația. Acum ambele — muzica și religia — sînt produse ale imaginației

noastre care, pentru că vin din inexprimabil, reprezintă o forță divină. O divinitate de jos. Filozoful contemporan Jacobi, care nu este de acord cu întreaga orientare, dezvăluie foarte ager simpla alternativă: „În afara mea, Dumnezeu este o ființă vie, de sine stătătoare, sau eu sînt Dumnezeu". Romanticii se hotărăsc să aibă propria divinitate. Schleiermacher: „Nu are o religie cel care crede într-o scriere sfîntă, ci acela care nu are nevoie de o religie și ar putea crea el însuși una."

Această religie savuroasă, care se revarsă din autoritatea sensibilă, îl fascinează pe Schopenhauer, pentru că nu este un corpus patern de revelații și norme morale, ci un mod al experimentării de sine și a lumii, care se lasă savurat estetic. În pensiunea agentului de asigurări Willinck, unde locuiește după plecarea mamei la Weimar, el se lasă pradă dispozițiilor romantice spre înălțarea la ceruri, ce-i drept într-un moment în care purtătorii de cuvînt ai acestora se îndreptau din nou spre „*salto mortale* în prăpastia bunăvoinței divine" (Friedrich Schlegel). Tendința revine la credința bisericească, din care Schopenhauer tocmai spera să iasă. El citește la Wackenroder: „Însă prin deșertul de ruine în care este sfărîmată viața noastră, trebuie să te miști curajos și să te ancorezi cu putere în artă, care este elementul magnific, persistent, care, trecînd peste toate, rezistă întru eternitate — care ne oferă din ceruri o mînă luminoasă, ca să plutim temerar, între cer și pămînt, deasupra prăpastiei pustii!" Schopenhauer îi scrie mamei la Weimar: „Cum a găsit oare sămînța divină loc pe pămîntul nostru dur, pe care necesitatea și lipsurile își dispută fiecare locșor? Noi sîntem deja arși de duhul originar și nu ar trebui să mai tindem către el... Și totuși, un înger milostiv a implorat pentru noi floarea cerească și ea strălucește sus în plină splendoare, înrădăcinată în acest pămînt al suferinței — pulsul muzicii divine nu a încetat să bată prin secolele de barbarie și un ecou nemijlocit al eternității a rămas în noi, inteligibil de către fiecare simț și situîndu-se singur deasupra greutăților și a virtuților" (B, 2).

Simbioza între artă și religie este — deocamdată — avantajoasă pentru ambele domenii. Religia ca artă se emancipează de dogmă și devine revelare a inimii, iar arta ca și religia oferă acestor „revelații" un botez suprapămîntesc. Religia artei permite „să plutim temerar, între cer și pămînt, deasupra prăpastiei pustii". Iar Schopenhauer, cel încovoiat de negustorie, își promite să-i ceară ajutorul în încercarea de a „colinda pustia viață pămîntească, / cu pas ușor, tăcut/ încît niciunde piciorul să nu rămînă în praf..." (HN I, 2)

În credința paternă, transcendența lumii era un bun extrem de solid, pe care te puteai baza. Religia romantică a artei seamănă, în suficiența sa, cu o întreprindere riscantă. Tînărul Tieck scrie în romanul său *William Lovell*: „Cînd o astfel de ființă simte o dată cum puterea aripilor dispare... ea se prăbușește orbește, aripile-i sînt frînte și trebuie să se *tîrască* în veci."

Vibrațiile entuziasmului romantic vin dintr-un curent subteran al fricii. Teama de trezie, de sfîrșitul siguranței somnambulice. În momentele sale cele mai nemiloase, romantismul știe că spațiul de rezonanță al muzicii sale celeste este înspăimîntător de gol: „Curînd, arta notelor îmi va deveni în totalitate o imagine a lumii“, scrie Wackenroder, „o bucurie scurt-emoționantă, care se naște din nimic și se pierde în nimic, care te ridică și te coboară, nu se știe de ce: o mică insulă veselă și verde, însorită, plină de muzică, ce plutește pe întunecatul ocean fără fund.“

Aceia care, după marele amurg al zeilor, doresc să-și scoată la iveală cu propriile forțe zeii sînt prinși în următoarea dilemă: ei trebuie să creadă în ceea ce ei înșiși au făcut și trebuie să-și perceapă creația ca pe ceva primit. Ei doresc să facă din „creație“ acea *unio mystica*, dată doar de renunțare. Ei vor să urmărească marele spectacol din fața rampei și sînt, în același timp, în culise. Sînt regizorii ce vor să se vrăjească pe sine. Credința romantică în artă vrea imposibilul: dorește să scoată la iveală naivitatea prin rafinament, cu rezultatul că în locul vechilor substanțe apare sala cu oglinzi a dedublării: sentimentul sentimentului, credința în credință, gîndul gîndului. În funcție de dispoziție, rezultă savurarea unui ceva multiform — sau chinul nimicului. Jean Paul: „Ah, dacă fiecare eu este propriul tată și propriul creator, de ce nu poate fi și propriul înger răzbunător!“ Avînturile de care se lasă purtat Schopenhauer sînt unele extraordinar de delicate. El rămîne familiarizat cu spaimele prăbușirii. Care sînt însă forțele de care se teme că-l vor lăsa să se prăbușească?

Sensibilitatea ce izbucnește în băiatul aflat la sfîrșitul pubertății este cea care îl împiedică să zboare imponderabil. Apetitul sexual, corpul deci, îl face să se prăbușească. Acesta este un „înger răzbunător“, lui i-a dedicat o poezie plină de înțelesuri, în timpul avînturilor sale romantice: „ O, dorință, o, iadule/ O, simțuri, o, iubire/ De nesăturat/ Din înălțimile cerului/ M-ai tras în jos/ Și m-ai zvîrlit/ În praful acestui pămînt/ Unde stau înlănțuit“ (HN I, 1).

„Dorință“ și „iubire“ — ce înseamnă ele la tînărul Schopenhauer?

Pentru început: după moartea tatălui și plecarea mamei, tînărul de nici douăzeci de ani trăiește fără supraveghere familială. Între timp, la Hamburg a sosit și Anthime, ca să pună punct „plictiselii“ din Le Havre și să-și termine ucenicia de negustorie. El scrie că dorește să fie aproape de prietenul său. S-a făcut mare vîlvă în jurul „exceselor“ cărora li s-ar fi dedat, chipurile, cei doi tineri bărbați; așa ceva era obișnuit în cercurile burgheze. La sfîrșiturile de săptămînă, Anthime vine de la Aumühle, unde este găzduit, la Hamburg. El vrea să trăiască ceva emoții, iar Arthur trebuie să-i fie ghid. Amîndoi flirtează, încurajîndu-se reciproc, cu actrițe și coriste, iar dacă acolo nu au nici un succes, se consolează cu „îmbrățișările unei prostituate sîrguincioase“, cum scrie Anthime într-o scrisoare. Arthur se enervează din cauza isprăvilor de curtezan ale lui Anthime, el

răspunde ironic sau morocănos, iar Anthime se simte jignit. Apoi, amîndoi se împacă din nou. Arthur îi face rost lui Anthime de lecturi ușoare și cu asta o nimerește, deoarece Anthime îi mulțumește spunîndu-i că „în aceste zile se simte predispus la gînduri amoroase".

Deși amîndoi sînt predispuși la „gînduri amoroase", Arthur este întotdeauna de o reținere sceptică. În timpul unei excursii în Trittau din Holstein, cînd amîndoi poposesc pe un cîmp, la umbra unui copac, Arthur îi strică prietenului său cheful întreprinzător pe tărîm erotic prin raționamentul că „viața este atît de scurtă, îndoielnică și trecătoare, încît nu merită oboseala unor mari eforturi".

Pentru Arthur nu a existat, oricum, nici o iubire care să merite eforturi mari. Problema lui era că dorințele sale trupești îi înjoseau capul, triumfau asupra lui, însă nu și asupra femeilor. El nu poate ierta acest lucru nici dorințelor trupești, nici femeilor. „Iar în ceea ce privește femeile", spune Arthur Schopenhauer într-o conversație, cu mulți ani mai tîrziu, „le eram foarte dedicat — numai să fi dorit să mai aibă" (G, 239). Întrucît nu au dorit să-l aibă, ele trebuie să devină pentru el obscure obiecte ale dorințelor și de aceea, el și trăiește imixtiunile cu trupescul ca pe o amenințare. „Dorința, Iadul, Simțurile, Iubirea" — toate sînt pentru el același lucru, o „legătură de slăbiciune", care face să eșueze orice „tendință spre înălțimi". Pentru că-i oferea doar înfrîngeri sau victorii prea ușoare, el își trăiește sexualitatea ca pe o înjosire, iar pentru că Anthime este un complice al acestor primi pași, se înstrăinează în curînd de el. Anthime, cel cu mai mult succes erotic, nu poate îndeplini deloc dorința lui Arthur „de a nu mai fi atît de înrobit trupului".

Astfel, Arthur stă ziua în birou la senatorul Jenisch, seara la agentul de asigurări în pensiune și, din cînd în cînd, merge, fără chef, pe urma dorințelor împreună cu Anthime. Pentru Arthur este o „lume exterioară" de cel mai rău soi. Deși nu-și schimbă situația, el visează la „ora de beatitudine de la miezul nopții": „De ce trebuie ca acei puțini oameni mari, care din întîmplare nu sînt atît de înrobiți trupului, cum sînt ceilalți, de ce trebuie ca acești indivizi să fie atît de despărțiți prin mii de piedici, încît vocile lor nu pot să se găsească, să se recunoască și nu pot să bată la ora de beatitudine de la miezul nopții? De ce trebuie ca un astfel de om... cel mult doar în opera de artă... să simtă din cînd în cînd ființa aidoma lui și de ce dorul trebuie să-i mărească chinul, în timp ce suferă în deșert, unde, ca nisipul în Sahara, privirea îi este reținută doar de grămada nenumăratelor cvasianimale anoste?" Această viață în Sahara mai continuă un timp, pînă în vara lui 1807. Atunci, Johanna nu mai poate suporta ieremiadele din Hamburg. Preia inițiativa eliberării lui Arthur. El nu s-a putut elibera prin propriile puteri. Mama îl ajută să se nască a doua oară, îl scoate din lumea paternă. În fapt, el ar fi putut să-i fie etern recunoscător pentru aceasta. Posibil însă să nu-i fi putut ierta tocmai faptul că-i era dator.

CAPITOLUL V

Weimar. Catastrofă politică și cariera socială a mamei.
Goethe la necaz. Mama îl eliberează pe Arthur de biroul din Hamburg.
Arthur plînge de fericire.

Arthur trăiește aproape un an singur la Hamburg. În accepțiunea burgheză și succesorală, el nu este încă major. După mutarea la Weimar, mama îl tratează însă ca și cum ar fi. Ea inaugurează, foarte vizibil, un nou ton în scrisori: nu mai vorbește cu el ca o mamă, ci ca o prietenă sau o soră mai mare. În ziua plecării vrea să se sustragă ceremoniei de rămas-bun. În dimineața zilei de 26 septembrie 1806, Arthur mai găsește doar un plic, scris de mama sa în timpul nopții: „Tocmai ai plecat; încă simt mirosul țigării tale și știu că nu te voi mai vedea multă vreme. Ne-am petrecut seara destul de vesel împreună; să fie acesta bun-rămasul nostru. Rămîi cu bine, bunul, dragul meu Arthur, cînd citești aceste rînduri, ar trebui să nu mai fiu aici; dar și dacă aș fi, nu veni, nu pot să suport despărțirile. Putem doar să ne revedem cînd dorim; sper că nu va dura prea mult pînă cînd și rațiunea ne va permite să o dorim; rămîi cu bine, te-am înșelat pentru prima dată; am comandat caii la șase și jumătate, sper că nu te va durea prea mult că te-am înșelat; am făcut-o pentru mine; pentru că știu cît de slabă sînt în astfel de momente și cum mă acaparează orice emoție serioasă.“

Importante în această scrisoare sînt nuanțele, de exemplu amintirea fumului de țigară din ultima seară petrecută împreună. Ea nu vrea să-l păstreze pe Arthur în amintire ca fiu, ci ca bărbat. Evită cu șiretenie scena sentimentală de rămas-bun: nu are nevoie de ea. Este plină de speranțe optimiste pentru noua viață. „Am făcut-o pentru mine“ — Johanna se eliberează cu această logică de convențiile datoriilor sale materne.

Este pe deplin conștientă că noul ei proiect de viață este în contradicție cu obiceiurile burgheze. Aceasta îi dă o conștiință de sine plină de mîndrie: nu lasă ca viața să-i fie restrînsă prin priviri temătoare înapoi. Ea este, după cum îi scrie odată lui Arthur: „prea decisă, prea înclinată ca dintre două căi să o aleg poate pe cea care pare minunată, după cum am făcut-o cînd m-am hotărît unde voi sta, cînd, în loc să merg în

orașul meu natal, la prieteni și rude, cum ar fi făcut în locul meu aproape orice femeie, am ales Weimarul ce-mi era total străin“ (28 aprilie 1807).

După moartea soțului, pietatea ei este departe de clica rubedeniilor; ea este bucuroasă să fi scăpat de rude. Comentează cu următoarele cuvinte, în fața lui Arthur, cearta din sînul familiei rămase la Danzig: „Mulțumesc Domnului că am fost destul de înțeleaptă să mă retrag din toate relațiile de familie de acest fel, pot să văd nenorocirea de departe și simt tot mai mult în fiecare zi cum această gîlceavă minoră ar distruge existența mea, în fond mai bună“ (30 ianuarie 1807). Johanna este, de fapt, atît de pe de-a-ntregul prinsă în „existența ei mai bună“ de la Weimar, încît în numeroasele scrisori din acea vreme către Arthur vorbește aproape numai despre ea și mediul ei de viață, fără — cel puțin deocamdată — să se refere la scrisorile la fel de multe primite de la Arthur și distruse mai tîrziu. Între cei doi nu există un dialog epistolar. Johanna vrea, după cum scrie de cîteva ori scuzîndu-se, să-l facă pe Arthur părtaș la lumea ei și, cochetînd doar cu rolul său de mamă, observă: „Vreau totuși să-ți povestesc întotdeauna ceva, doar am avut întotdeauna obiceiul să le aduc copiilor mei cîteva bomboane la întoarcerea de la petreceri“ (8 decembrie 1806). Ea nu arată o curiozitate deosebită față de viața lui Arthur la Hamburg, folosește însă împrejurarea că Arthur trăiește acolo, pentru că îi dă mici sarcini de îndeplinit; Arthur trebuie să facă servicii de curier pentru lumea ei: trebuie să ducă o scrisoare a mamei ducelui la Rostock; cercul de prieteni din jurul lui Goethe are nevoie de model de brodat ca suport pentru pictură și de creioane pentru desen; prietenul casei Fernow își dorește o carte care nu se găsește la Weimar, mama vrea o pălărie de pai. Arthur trebuie să împacheteze totul bine, nu însă înainte de a proba el însuși pălăria deoarece : „să nu uiți“, scrie Johanna, „că am un cap la fel de mare ca și al tău; pălăria trebuie să ți se potrivească, altfel nu o pot purta“ (10 martie 1807). Aceasta a fost singura împrejurare în care mărimea comună a capetelor* s-a dovedit a fi avantajoasă. Dacă Arthur face rost de toate lucrurile, primește o porție serioasă de laude: „Dragă prietene Arthur... Le-am făcut cadou cîte o cretă pentru scris lui Goethe, Fernow, Meyer și toți mi-au mulțumit frumos.“ Arthur prinde un colț al mantiei profetului, Goethe îi trimite salutări și îi mulțumește pentru un lot de crete. Arthur este și el încălzit puțin de astrul soare în micile sale curierate pentru fabulosul Weimar.

Oricine avea la acea vreme chiar cele mai slabe legături cu lumea spiritului trebuia să pătrundă în Weimar cu fiori de venerație. Ambele niveluri ale culturii erau ocupate acolo mai strălucitor decît oriunde altundeva în Germania. La etajul superior stăteau Herder, Schiller,

* Joc de cuvinte intraductibil: *diker Kopf* înseamnă atît cap mare, cît și om tare de cap, încăpățînat (*n. t.*).

Wieland și, desigur, Goethe; la subsol se îngrămădeau popularii August von Kotzebue, Stefan Schütze și Vulpius. Nu e de mirare că și un contemporan altfel atît de lipsit de respect ca Jean Paul exclamă la prima vizită în micul oraș rezidențial thuringian: „În sfîrșit... am deschis porțile cerului și stau în mijlocul Weimarului." Cîteva săptămîni mai tîrziu, i se plînge totuși fratelui său într-o scrisoare: „Nu-ți poți închipui cît se împing și se ceartă și se înghiontesc pentru un petic din cerul regesc."

Cine nu se lăsa orbit de sclipirea beletristică a Weimarului, acela observa nervos la sosire că, indiferent din ce direcție venea, trebuia să se abată de la drumul principal, pe care se circula bine. Toate legăturile de trafic bune treceau pe lîngă Weimar. Aceasta era valabil pentru strada vest–est, de la Frankfurt pe Main, prin Erfurt, spre Leipzig, ca și pentru legătura nord–sud de la Eisleben, prin Rudolstadt, spre Nürnberg. Din punct de vedere al tehnicii circulației, capitala tainică a culturii germane era într-un unghi mort. Ultima porțiune de drum dinaintea Weimarului era într-o stare deplorabilă. Goethe, director din 1779 al construcției de drumuri, a încercat inutil să schimbe situația. În final, a capitulat și a plecat în Italia. Drumurile din jurul Weimarului rămîn periculoase. Cînd Goethe pleacă în vara lui 1806 într-o mare călătorie la Frankfurt, trăsura i se răstoarnă la cîteva mile de Weimar. Consilierul secret iese șifonat, tîrîndu-se din trăsură și renunță de atunci la orice călătorie mai mare.

Străzile orașului erau într-o stare mai bună. Aici Goethe, care era în același timp și consilierul financiar al construcției de drumuri pietruite, a acționat într-un mod mai binecuvîntat, mai prosper. Cele mai importante străzi, drumuri și piețe erau pavate. Cei din Weimar erau chiar mîndri că atît călătorii, cît și străinii erau rugați să achite o taxă de pavaj. Circulația pe acest obiect de lux al culturii citadine a Weimarului era ocrotită prin ordine: Exista o limitare a vitezei, aveai voie să conduci doar la trap; și fumatul tutunului pe stradă era interzis.

„Tînărului artist în pelerinaj, entuziastului prieten al muzelor i se arată o zînă la intrarea în acest oraș", scrie într-un jurnal de călătorie contemporan; „acestuia, Weimarul îi apare ca fiind minunat, ca și sfințenia frumoasă a muzelor... Însă la aceasta nu sînt părtașe... stilul construcțiilor, casele, străzile și podoabele; acesta este Weimarul *corporal*, celălalt este cel *poetic*, pe care cel ce vine îl vede cu ochii minții".

Multe relatări din acea vreme mărturisesc că starea acestui „Weimar corporal" nu era cea mai bună. Un oarecare Wölfling, care a vizitat Weimarul în 1796, relatează: „Puteți vedea panorama orașului cel mai bine de pe munții de după dealuri. Însă oricum l-ați privi, rămîne o localitate mijlocie, ale cărei ulițe nu se apropie de veselul și aerisitul Gotha, nici în privința curățeniei și a așezării, nici în cea a stilului de construcție a caselor. Casele sînt construite de cele mai multe ori sărăcăcios, și totul

mi-a lăsat impresia tristă a unui oraș de provincie înfometat. Nu trebuie să te îndepărtezi prea mult de drumurile principale, ca să ajungi în unghere și hrube care îți confirmă această impresie. Nu există nici un loc care să-i dea orașului un aspect rezidențial."

În jurul lui 1800, numărul locuitorilor Weimarului era de aproximativ șapte mii cinci sute. Și, în ciuda proeminenței culturale a orașului, nu s-a produs o creștere semnificativă. În comparație cu creșterea generală a populației, Weimarul a rămas chiar în urmă. În perioada dintre sosirea lui Goethe (1775) și sfîrșitul veacului, au fost construite cel mult douăzeci de case noi. Vechiul centru al orașului era înghesuit, casele — aproximativ șapte sute la sfîrșitul secolului — se îngrămădeau în jurul bisericii Sf. Iacob. Din 1760 a început dărîmarea fortificațiilor și astfel periferia orașului a devenit mai încăpătoare și mai aerisită. Vechile porți ale orașului au fost dărîmate, însă taxa de poartă pentru mărfuri a rămas. Pe noile suprafețe libere au apărut parcuri, grădini și alei, ca și noi cartiere de locuințe pentru locuitorii care se ocupau de agricultură. Weimarul nu-și pierduse caracterul unui oraș rural, chiar dacă acesta nu mai era la fel de dominant ca în vremea sosirii lui Goethe. Pe atunci, porcii hălăduiau pe străzi, pe pășunea cimitirului pășteau vacile și erau uzuale ordine ducale de igienă, precum următorul: „Noroiul din oraș este produs de transporturile de gunoi. Cine nu are drum care duce la poartă trebuie să scoată gunoiul în afara zilelor de tîrg pe ulițe și să nu-l lase duminica și în zilele de sărbătoare pe locurile indicate." La mijlocul secolului al XVIII-lea, aproape jumătate din populație era formată din țărani, la sfîrșitul secolului mai erau doar aproximativ zece la sută. Însă micii meseriași, cărăuși, hangii și chiar unii angajați ai Curții mai posedau uneori minuscule terenuri arabile. Numeroasele grămezi de gunoi pentru îngrășămînt din fața caselor aparțineau încă tabloului orașului și atrăgeau vara roiuri de țînțari și de muște, motiv pentru care cercurile mai selecte se și refugiau atunci în stațiunile înconjurătoare.

„Cercurile mai selecte" erau grupate în jurul Curții ducale. O mare burghezie independentă lipsea la Weimar. Meșteșugurile erau numeroase și bine dezvoltate, dar restrînse într-un mod mic-burghez. Cei 62 de cizmari, 43 de croitori, 23 de măcelari, 22 de tîmplari, 20 de brutari, 20 de țesători de in, 12 fierari, 11 lăcătuși, 11 dogari, 10 șelari rămîneau strîns închiși în bresle și uniuni și își reglau astfel concurența dintre ei, încît nici unul nu se putea dezvolta în mod deosebit. Epoca industrială aproape nu atinsese Weimarul. Goethe dorea să schimbe măcar acest lucru în timpul perioadei sale de secetă poetică. Deoarece construcția castelului înainta foarte încet, el a cerut comisiei de construire a castelului, în 1797, ridicarea unui „atelier principal de tîmplărie", cu următoarele cuvinte: „... dacă nu va fi produsă cel puțin o parte dintre ele ca în fabrică, și cu toate avantajele pe care le oferă mașinile și mai mulți

oameni care lucrează împreună, atunci sfîrșitul acesteia nu se întrevede deloc." Voigt, colegul de funcție al lui Goethe, i-a răspuns că „trebuie să ne gîndim și la bresle... Este cunoscut că tîmplăria de aici este deja încîlcită în plictisitoarele conflicte despre ucenici, prin care funcționalitatea sa este foarte mult redusă. Cu atît mai mult s-ar sîcîi, dacă s-ar înființa o fabrică de tîmplărie în afara breslei." Proletarii nu erau doriți la Weimar.

Singurul întreprinzător „industrial" în stil mare din Weimar era Friedrich Johann Justin Bertuch, jurist învățat, artist începător, negustor, editor și administrator al averii ducelui. Bertuch începuse — definitoriu pentru orășelul muzelor — cu o fabrică de flori artificiale, în care a lucrat Christiane Vulpius, iubita și mai tîrziu soția lui Goethe. El a înființat o editură și a tipărit mai multe publicații, printre altele cunoscuta *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* și *Journal des Luxus und der Moden.* El și-a adunat în 1791 toate întreprinderile editoriale și meșteșugărești într-un „Birou al industriei landului". Desigur că nu putea fi vorba de „industrie" în sensul modern, chiar contemporanii au observat păcăleala de pe etichetă: „Ce-i drept, biroul industrial al domnului Bertuch a făcut ca în Weimar să circule în ultima vreme cuvîntul industrie, dar acesta este singurul lucru care există aici legat de industrie."

În împrejurimile apropiate ale Weimarului noua eră sosise deja, chiar dacă ezitant. În Apolda exista o manufactură pentru producerea ciorapilor. Un război de țesut producea într-o săptămînă aproximativ zece ciorapi. Nu era un bilanț strălucitor, în schimb o fabrică de furtunuri de apă își cîștigă un renume mai bun: era prima din Germania.

Pe la 1820, 26 la sută din populația activă era dependentă direct sau indirect de curtea ducală: funcționarii administrației și cei ai poliției, angajații Curții, cei ai orchestrei Curții și ai teatrului, intelectualii, profesorii, doctorii, farmaciștii, avocații, toți se simțeau ca fiind superiori și se delimitau de meșteșugari și de zilieri, care erau, la rîndul lor, în mare măsură dependenți de comenzile Curții. Oricît ar fi fost de subtilă gingașa ordine socială de aici, pentru un vizitator care venea cu mari speranțe în celebrul oraș, ea se reducea la un singur cuib de ciori zgomotoase. Wölfling: „Printre... oamenii care locuiesc în oraș, cea mai mare parte este o rasă de filistini de oraș mic, la care nu observi finețea unui oraș rezidențial și nici vreo bunăstare deosebită." Un englez, obișnuit aici cu lucruri total diferite, relatează: „Degeaba ai căuta la Weimar foiala veselă sau bucuriile materiale, zgomotoase ale unei capitale; aici există prea puțini oameni care iubesc trîndăveala și prea puțini oameni înstăriți ca să se lase pradă unor distracții nefolositoare. Fără să fie nevoie de o poliție și cu atît mai puțin de una secretă, micimea orașului și felul tradițional de viață pun pe oricine sub atenția specială a Curții... Un bărbat care vrea doar să se distreze ar considera cu ușurință Weima-

rul un loc întristător. Dimineața este dedicată afacerilor, și chiar puținii privilegiați, care nu au nimic de făcut, s-ar simți rușinați să fie considerați leneși... La ora șase, fiecare aleargă la teatru, pe care îl putem numi reunirea unei mari familii... Reprezentația se sfîrșește în jurul orei nouă și se poate presupune că, pe la zece, fiecare gospodar doarme deja adînc sau, cel puțin, își petrece foarte liniștit noaptea între cei patru pereți ai săi."

Cine caută seara la Weimar alte locuri de distracție decît teatrul va fi decepționat. Wölfling: „Mergeți la cafenea și acolo veți vedea un birt gol, în care proprietarul își freacă mîinile de plictiseală și vă va exaspera aproape la culme complimentîndu-vă că l-ați făcut atît de fericit vizitîndu-l. Seara veți întîlni însă un club de cancelari, conțopiști etc., care aproape vă va îneca în fumul de țigară."

Viața publică din Weimar se însuflețește cînd, cu prilejul tîrgurilor periodice, orașul poate să se reîntoarcă fără ezitări la originea sa țărănească. Tîrgul de toamnă al cepei era o adevărată sărbătoare populară. Casele erau împodobite cu crengi verzi. Vinul curgea din belșug, iar pe străzi se dansa, atmosferă de sărbătoare a recoltei, peste tot mirosea a usturoi și țelină. De două ori pe an era ținut, la fel de festiv, un mare tîrg al lemnului. Atunci veneau chiar și bogații domni olandezi care construiau vapoare. În fața bisericii Sf. Iacob se organiza în fiecare lună, spre marea supărare a consilierului consistorial superior Herder, care locuia în apropiere, un tîrg de porci.

Între renașterile periodice ale distracțiilor rurale, Weimarul era, privit de aproape, o „lume de cochilie de melc", cum a trebuit să constate dezamăgit Schiller la sosirea sa. Adunătura nobiliară vrea să rămînă mîndră în limitele castei sale, cercurile mic-burgheze, la fel. Balconul teatrului din Weimar a fost împărțit pînă la 1848 într-o parte burgheză și una nobiliară. Chiar și Goethe simțea uneori aroganța nobiliară, deoarece grupul celor mai ilustre șaisprezece familii, care se considerau crema societății, nu se obișnuise deocamdată cu viața amoroasă a lui Goethe. Christiane Vulpius, fostă lucrătoare la fabrica de flori a lui Bertuch, era considerată de-a dreptul „imposibilă". La o petrecere, un nobil inspector silvic superior i se adresă consilierului secret Goethe: „Trimite-ți omul (Christiane — R.S.) acasă! Am îmbătat-o!" El o trimite de această dată pe Christiane acasă, dar, per ansamblu, nu se lasă înșelat. Actrița, iar mai tîrziu amanta ducelui și inamica intimă a lui Goethe, Caroline Jagemann, scrie în amintirile ei: „Cînd am venit de la Mannheim, relația era publică și faptul că Vulpius locuia la Goethe era ceva de neconceput pentru micul oraș. Era primul și singurul care îndrăznea să disprețuiască fără teamă opinia publică, iar acest lucru era considerat cu atît mai jignitor, cu cît se recunoștea aici un abuz al privilegiului pe care i-l dădea, în unele privințe, prietenia principelui." Goethe duse

afrontul la limită, avînd un băiat, August, cu Christiane și recunoscîndu-l chiar drept fiu. Bineînțeles că Goethe își continua relațiile cu Curtea, obligațiile sale de serviciu cereau acest lucru; el avea și propriul spion în cele mai restrînse cercuri nobiliare: doamna von Stein; însă, cînd era posibil, evita societatea pur nobiliară, încercînd în propria casă de pe Frauenplan o mixtură socială, strînsă în corsetul etichetei rigide. Gazdă era totuși mai degrabă consilierul secret decît scriitorul *Nopții Walpurgice*.

În cercurile mic-burgheze lipsește conștiința de sine: se stă cuminte și se pune mare preț pe decorații care ar putea să cadă din cer societății, cu condiția unui comportament bun și a supușeniei prevenitoare. La Weimar înfloresc, mai mult decît în alte locuri, goana după titluri și aglomerația de consilieri. „M-a frapat îndeosebi", scrie un turist prin Weimar, „să aud întotdeauna vorbindu-se doar de *consilierul aulic* Wieland, de *consilierul secret* Goethe, de *vicepreședintele* Herder. Niciodată nu erau numiți fără titlu... Cu excepția mea, în întreaga societate nu era, probabil, nici un om fără titlu, chiar printre puținii negustori."

Johanna Schopenhauer se adaptase acestei situații și scosese cu iuțeală la iveală titlul de consilier aulic polonez al soțului ei (pe care acesta nu-l folosise niciodată). După aceea, ea era numită la Weimar doar „doamna consilier aulic Schopenhauer". Rückert, care observase și el imediat goana după titluri, oferă o explicație: „Ca în orice oraș rezidențial, burghezul este apăsat și ținut jos de nobilime... Astfel ia naștere în inima sa o prețuire a acelor mici onoruri, pe care le poate afișa, fără a-i fi respinse... Ochiului său gelos îi apare ca onor adevărat ceva ce este, în fapt, doar ceremonie și care nu merită să fie discutat de oameni raționali."

Lumea spiritului trăiește la Weimar prinsă între aceste două blocuri — o altă cochilie de melc în sine. Rückert afirmă: „Între aceștia (micii burghezi și nobilii — R. S.)" stau *învățatul* și *artistul*, ca parte nevinovată, care este însă puțin interesantă pentru celelalte două părți, pentru că nu îndrăznește să intre în cercurile lor, pe unul evitîndu-l, pe celălalt disprețuindu-l și trăind între acestea, ușor distant, pe o insulă la fel de inaccesibilă."

Însă și lumea spiritului este divizată, la rîndul ei. Peste tot sînt plantate stindarde sub care se adună cei credincioși: Wieland și Goethe, liderii fracțiunilor, se evită; la fel Herder și Goethe. Vechea prietenie dintre cei doi se frînsese cînd Herder făcuse următoarea remarcă acidă față de piesa lui Goethe *Fiica naturală*: „Fiul tău natural îmi este mai drag decît fiica ta naturală." „Curtea de muze" din jurul mamei ducelui, Amalia, este opusă cercurilor din jurul lui Goethe. Kotzebue, care ar vrea să fie iubit de toți, țese intrigi și își strică relațiile cu toată lumea.

Într-una din ultimele sale scrisori către Wilhelm von Humboldt, Schiller se plînge de „lîncezirea nefericită" a vieții de acolo. El se miră chiar că Goethe poate să reziste atît de mult la Weimar. „Dacă undeva

ar fi atît de chinuitor, eu aş pleca", scrie Schiller, cu doi ani înainte ca Johanna Schopenhauer să ajungă la Weimar, la 28 septembrie 1806, cu speranțele încordate la maximum.

După nici trei săptămîni în oraş, ea îi scrie lui Arthur: „Existența mea aici va fi plăcută, în zece zile am fost înțeleasă cum n-am fost înțeleasă altundeva în zece ani." După puține zile la Weimar, Johanna Schopenhauer se simte „mai acasă decît la Hamburg". A venit la Hamburg acompaniată de recomandări: una de la pictorul Wilhelm Tischbein, însoțitorul lui Goethe în călătoria prin Italia. Era recomandată şi şambelanului dr Ridel, fost educator al prințului moştenitor din Weimar. Ridel era originar din Hamburg, unde îl cunoscuse Johanna; era căsătorit cu o femeie născută Buff, o soră a celebrei Charlotte Buff din Wetzlar, modelul Lottei din *Suferințele tînărului Werther*.

Oricît de folositoare sînt astfel de recomandări, ele nu te ajută să prinzi rădăcini. Acest lucru este valabil chiar şi pentru prestigiul social general pe care-l posedă o văduvă de mare negustor hanseatic şi o consilieră aulică poloneză. Un astfel de prestigiu stîrneşte curiozitatea, deschide toate uşile posibile, însă nu poți deveni de-al locului doar sprijinindu-te pe prestigiu. Hotărîtor a fost altceva: norocul Johannei s-a tras din nenorocirea războiului, care începuse cu cîteva zile înaintea plecării Johannei din Hamburg şi atinsese punctul dramatic culminant la doar cîteva mile de Weimar, în bătăliile de la Jena şi Auerstedt. Weimarul a avut, la rîndul său, de suferit. „Goethe a spus astăzi", îi scrie Johanna la 19 octombrie 1806 lui Arthur, „că aş fi devenit weimareză prin botezul focului." Ce se întîmplase?

Anii de după Revoluția franceză şi în special cei de după începutul regimului napoleonian au fost atît de plini de evenimente războinice, iar lumea se obişnuise într-atît cu ele, încît ascuțirea ce aducea a criză a relațiilor dintre Prusia şi Franța nu trebuia să fie neapărat o piedică în calea unei mutări de la Hamburg la Weimar. În plus, de ce n-ar fi putut principatul Sachsen-Weimar, la fel ca şi Hamburgul pînă atunci, să se păstreze în afara războiului? În timpul călătoriei prin Prusia, Johanna trebuie să se oprească deja din cauza transporturilor militare.

O dată ajunsă la Weimar, îşi dă seama foarte curînd că nu se poate simți în siguranță în principat. Dar ea se molipseşte de încrederea generală că Weimarul nu va fi totuşi atins. „Toți sînt aici optimişti", îi scrie ea la 29 septembrie 1806 lui Arthur, „armata va pleca în curînd la luptă, nu se ştie ce va fi atunci, dar totul începe bine, războiul este inevitabil, între timp însă toți sînt curajoşi şi plini de viață."

Prusia reuşise vreme de zece ani să se țină departe de războiul din Europa; îşi păstrase „neutralitatea" — de partea lui Napoleon. Ca să se asigure că Prusia nu se va alătura alianței Austria–Anglia–Rusia, Napoleon forțase Prusia la începutul lui 1806 să intre într-o coaliție împotriva

Angliei. Regele prusac Frederic Wilhelm al III-lea dorea să se asigure însă. Fără cunoștința proaspătului său aliat Napoleon, el a încheiat un tratat cu țarul. Cînd a auzit de această deviere, Napoleon, care prefera de fapt să facă din Prusia un partener minor decît să o învingă, a răspuns cu un marș amenințător al trupelor în Thuringia. Prusia a reacționat și a cerut ultimativ retragerea trupelor franțuzești. Napoleon nu a iertat această sfidare și și-a pus trupele în mișcare exact în momentul în care Johanna a ajuns la Weimar. Deși, după cum era de așteptat, este prost pregătită, Prusia nu mai poate da înapoi. După ce în urmă cu nici trei luni era o putere aliată cu Napoleon, Prusia îi declară la 9 octombrie 1806 război Franței. Printre puținii principi care se alătură acestei întreprinderi foarte temerare împotriva lui Napoleon este și ducele Carl August von Sachsen-Weimar. Goethe îl sfătuise cu insistență să nu o facă. „Lumea ardea ce-i drept peste tot", scrie el, „Europa luase o altă înfățișare, pe uscat și pe mare, orașele și flotele erau distruse, dar Germania centrală și nordică se bucura încă de o oarecare pace febrilă, căreia ne alăturam și noi într-o siguranță oarecum problematică." Goethe ar dori ca lucrurile să rămînă așa, dar nimeni nu-l ascultă.

La 18 octombrie și în zilele următoare, după mai multe asalturi la care rezistase, Johanna redactează o scrisoare-monstru — douăzeci de foi de hîrtie in-cvarto — în care descrie foarte viu și detaliat întîmplările ultimelor zile. Scrisoarea este, de fapt, o circulară: Arthur trebuie să o trimită mai departe cunoscuților din Hamburg și rudelor din Danzig. Mai tîrziu, i-o solicită lui Arthur înapoi, pentru redactarea amintirilor ei. Prin intermediul acestei scrisori avem o imagine relativ precisă a ceea ce s-a petrecut în acele zile la Weimar. În timpul primei săptămîni din octombrie, în jurul Weimarului se adună trupele prusace și saxone. Chiar în fața Weimarului, între Erfurt și Ettersberge, se instalează o tabără uriașă; peste o sută de mii de soldați poposesc aici. Ofițerii sînt încartiruiți la Weimar. Perechea regală prusacă și ducele de Braunschweig apar, la rîndul lor. Tunurile franțuzești pot fi auzite deja în depărtare. „Fiecare inimă bătea nerăbdătoare, așteptînd." Printre generali se află și feldmareșalul von Kalckreuth, pe care Johanna îl cunoaște de la o serată hamburgheză. Vrînd să fugă împreună cu fiica ei, Adele, din Weimarul amenințat, Johanna speră să fie ajutată de bătrînul ofițer, care distrusese în 1792 republica din Mainz și care nutrea acum pentru Johanna sentimente delicate. Înainte de a pleca la luptă cu surle și trîmbițe, o luptă pierdută nu în ultimul rînd și din cauza unor decizii greșite ale lui, generalul își mai face timp pentru o îmbrățișare caldă, însă nici el nu poate face rost de cai pentru fugă. Ar putea să le ia pe Johanna și pe Adele, însă slujitorii trebuie să rămînă acasă. Johanna nu vrea să-și lase angajații credincioși în mijlocul pericolului. „Tobele bătură pentru a treia oară și el se desprinse brusc. Mă durea inima să-l văd pe acest frumos bărbat în vîrstă plecînd așa."

Este 13 octombrie 1806. Analizînd în continuare posibilități de plecare, Johanna o caută pe domnișoara von Göchhausen, camerista mamei ducelui. Pe treptele castelului o întîlnește pe mama ducelui. Îi este prezentată, și astfel, această cunoștință este făcută. În zarva generală a plecării, Johanna poate chiar să stea o jumătate de oră la povești cu Anna Amalia; pregătită ea însăși de plecare, este gata să le ia pe Johanna și pe Adele cu ea, dar cai nu-i poate oferi. Johanna rămîne la Weimar și nu va regreta, pentru că în casele părăsite soldații francezi își vor face de cap în mod deosebit.

Gălăgia trupelor în retragere durează în această zi pînă pe înserate. Apoi se lasă liniștea. O liniște înspăimîntătoare, plină de așteptări. În ciuda acestui fapt, sau poate tocmai de aceea, teatrul este deschis. Se joacă vodevilul vesel *Fanchon*. Johanna o trimite pe Adele acolo, împreună cu fata în casă, Sophie.

Dimineața următoare, către ora nouă, tunetele bombelor se aud tot mai aproape. Johanna își coase bijuteriile în corset, lenjeria fină de damasc este ascunsă sub stivele de lemne, alte obiecte de valoare sînt ascunse în pivniță. Fetei în casă Sophie îi leagă, într-un fel de centură, 100 de ludovici de aur în jurul brîului. Din pivniță este adus vin, ca să-l aibă la îndemînă cînd va trebui să-i domolească pe jefuitori. Johanna face aceste pregătiri pentru că nu are încredere în veștile de victorie care vin. Niciodată n-a pus prea mult preț pe prusaci.

Către prînz, pe străzi se aude un țipăt îngrozit: „Vin francezii." Pentru început, pe străzile Weimarului se retrăgeau într-o fugă nebună soldații prusaci, zdrențuiți, murdari și răniți. „Acum tunurile se dezlănțuiră, pămîntul bubuia, ferestrele zăngăneau, Doamne, cît de aproape ne era moartea, nu mai auzeam nici o explozie, ci doar fluieratul și vîjîitul pătrunzător și pocniturile ghiulelelor și ale obuzierelor, care zburau peste casa noastră și cădeau la nici 50 de pași, în case sau în pămînt, fără să producă pagube. Îngerul Domnului pluti deasupra noastră, în inima mea se făcu dintr-o dată liniște și bucurie; am luat-o pe Adele pe genunchi și m-am așezat cu ea pe sofa, sperînd ca o bombă să ne omoare pe amîndouă, cel puțin nu o va plînge una dintre noi pe cealaltă. Niciodată nu mi-a fost mai aproape gîndul morții, niciodată nu mi-a fost atît de puțin înspăimîntător."

Se aud bătăi în ușă. Niște husari francezi cer să fie primiți. Se comportă foarte manierat, se lasă ospătați cu friptură de găină rece și cu vin și imediat acceptă locurile de dormit. După husari, în oraș intră însă renumiții „infanteriști francezi", temelia armatei napoleoniene. Ca să pedepsească Weimarul pentru sprijinul acordat Prusiei, Napoleon a permis jefuirea orașului. Două femei se năpustesc în casa Johannei, tocmai scăpaseră de violul jefuitorilor. Mulți alți membri ai societății weimareze, afectați grav, își caută refugiul la Johanna. Tremurînd de frică și îmbărbătîndu-se totuși reciproc, stau împreună, sorb o supă

fierbinte și beau vin. În cameră arde o singură lumînare, ferestrele sînt acoperite, o lumină care ar pătrunde afară ar putea atrage nenorocirea. Acesta este momentul nașterii marii comuniuni. „Nevoia stîrpește orice interes minor și doar ea ne învață cît de înrudiți sîntem unul cu celălalt", scrie Johanna. Sub presiunea fricii, în această societate altfel rigidă și formală apare o plăcere unică. Cei care altădată s-ar fi concurat probabil reciproc, se unesc acum. Înstrăinarea și distanța au dispărut ca niște fantome. Amenințarea comunitară îi permite fiecăruia să iasă din existența sa mascată și apărată cu strășnicie.

Noaptea tîrziu se aud alte bubuituri în ușă, sînt infanteriștii. „Imaginează-ți fețele hidoase, săbiile sîngeroase sclipind, bluzele albicioase, stropite cu sînge, pe care le poartă cu astfel de ocazii, rîsetele și sporovăiala lor sălbatică, mîinile pătate cu sînge." Adele, cea de nouă ani, se apropie. Fetița, care „vorbește foarte drăguț cu ei (cu soldații — R. S.) și îi roagă să plece pentru că nu putea să doarmă", îi potolește pe soldați, pentru că aceștia se retrag, după ce s-au ospătat. Johanna are un noroc improbabil: casa ei, printre puținele în Weimar, este scutită de jaf și de distrugere — chiar și în ziua următoare.

În această noapte de 14 spre 15 octombrie, periferiile Weimarului ard. Francezii nu permit nici un fel de acțiuni de stingere a focului. Numai lipsa totală a vîntului împiedică transformarea orașului în cenușă. Noaptea este luminată de focuri. Oamenii se refugiază în pădurile învecinate. În ziua următoare, cînd răul cel mare a trecut, circulă povești de groază despre ce a pățit unul sau celălalt. În fața ușii delicatului „Kunst-Meyer" a fost lăsată întreaga noapte o căruță cu pulbere. La văduva Herder au rupt manuscrisele rămase după moartea lui. Familia Ridel stă și acum pe comodă — singurul lucru care i-a mai rămas întreg. Mai tîrziu, descoperă și un ceainic din argint. Familia Kühn s-a vîrît într-o groapă din grădină. Administratorul averii orășenești, un bătrîn ipohondru, a stat de pază lîngă casa cu bani. Aceasta a fost jefuită și registrele de casă, ordinea vieții lui, rupte. Goethe îi povestește Johannei că „nu a văzut nicicînd un tablou mai mare al tristeții, decît acest bărbat în încăperea goală, cu toate hîrtiile rupte și împrăștiate în jur, el însuși așezat pe pămînt, rece și parcă împietrit... Arăta ca un rege Lear, doar că regele Lear era nebun, iar aici lumea era nebună."

O convorbire cu ducesa rămasă singură în urmă și un cizmar care i-a căzut în genunchi îl determină pe Napoleon în sfîrșit să pună capăt acțiunilor nebunești.

Acum sînt adunați morții și răniții. În incinta teatrului se înalță mormane de cadavre. Se instalează lazarete sărăcăcioase. „Aș putea să-ți povestesc lucruri", îi scrie Johanna lui Arthur, „care ți-ar ridica părul de pe cap; dar nu vreau să o fac pentru că știu cît de des reflectezi la nenorocirile oamenilor; nu le cunoști încă, fiul meu, tot ceea ce am văzut împreună este nimic în comparație cu această prăpastie a jalei."

Johanna ajută unde poate. Trimite pînză pentru pansat, îi vizitează pe cei răniți, dăruiește vin, ceai, Madeira, gătește supe. Relatează cu mîndrie cum exemplul îi este urmat de alții, chiar de Goethe, care-și deschide pivnița de vinuri. Cei răniți nu mai pot fi găzduiți și de aceea lumea se bucură atunci cînd cei care nu au șanse de supraviețuire mor curînd. Se cîștigă astfel loc, „moartea ajută înspăimîntător". Apare pericolul de epidemie. Din fericire, lazaretele sînt evacuate la timp: „Mă bucur acum, cînd aud că 4 500 de oameni cu picioarele zdrobite vor fi transportați mai departe, eu, care cu doar cîteva săptămîni în urmă nu l-aș fi lăsat cu nici un preț să plece fără un ajutor pe băiatul care și-a rupt un braț în fața casei noastre." Anii de ucenicie ai inimii.

Furtuna a trecut. Însă nimeni nu vrea să piardă prea curînd modul în care te încălzești împreună la nevoie. Goethe se apropie de Johanna, care devenise dintr-o dată celebră în Weimar prin norocul și grija ei, și îi spune: „Acum, că iarna se apropie mai înnegurată decît altădată, trebuie ca și noi să fim cît mai aproape, ca să ne înveselim reciproc zilele grele."

În această clipă se naște ceaiul Johannei Schopenhauer, devenit celebru mai tîrziu.

Goethe îi făcuse Johannei o primă vizită cu puțin timp înaintea zilelor rele. Aceasta se întîmplase la 12 octombrie. „Mi-a fost anunțat un necunoscut; am pășit în anticameră și am văzut un bărbat drăguț, serios, într-o haină neagră, care se aplecă adînc, cu multă deferență și-mi spuse: « Permiteți-mi să vi-l prezint pe consilierul secret Goethe. » M-am uitat prin cameră, să văd unde e Goethe, pentru că, după descrierea rigidă care-mi fusese făcută, nu-l puteam recunoaște în acest om."

După „botezul focului", Goethe devine un oaspete permanent al Johannei Schopenhauer și, bineînțeles, acționează ca un magnet.

Mai există încă un motiv special pentru care Goethe vizitează atît de des — cel puțin, în primii ani — salonul familiei Schopenhauer.

În aceste zile groaznice, baza existenței se mișcase — întîia oară — și pentru Goethe. Pînă atunci îi reușise întotdeauna să creeze în jurul său un spațiu omogen, o lume care era a lui, prin strălucirea propriei personalități. Obișnuia fie să țină la distanță ceea ce era străin, deranjant, iritant, fie să le topească în propria lume. „Dar nimic nu are voie să-l deranjeze în așa-zisa savurare a vieții sale pline", scrie Henriette von Knebel într-o scrisoare din 1802. Bătălia din fața Weimarului, jaful, catastrofa statului weimarez, acesta este un „deranj" pe care i-l pregătește un alt Prometeu, Napoleon, un deranj împotriva căruia propriul prometeism — „Dar pămîntul e al meu/Și se cade în pace să-l lași... Rămîn aici, plămădind/După chipul meu, oameni..."* — nu se poate

---

* J. W. Goethe, *Opere. Poezia I*. Ed. Univers, București, 1984, p. 63, traducere de N. Argintescu-Amza (*n. t.*).

afirma. „Ai vrea să fii în exterior, dar nu există nici un exterior", spune el în timpul unei convorbiri cu Stephan Schütze.

Iar Goethe era încă norocos. Ceea ce putea fi mai rău fusese evitat prin apariția curajoasă a Christianei. Se ajunsese la scene grotești. Infanteriștii francezi pătrunseră înăuntru, beau vin, făceau scandal și cereau să vină stăpînul casei. Secretarul lui Goethe, Riemer, relatează: „Deși era deja dezbrăcat și avea pe el numai halatul de noapte — pe care îl numea de obicei, în glumă, haina profetului — coborî pe scară și-i întrebă ce doresc de la el... Înfățișarea lui demnă, care cerea considerație, figura lui inteligentă păreau să le fi inspirat respect." Însă aceasta nu ține prea mult. Noaptea tîrziu, ei pătrund în dormitor cu baionetele trase. Goethe este înlemnit de spaimă, Christiane țipă puternic, se încaieră cu intrușii, alți oameni care se refugiaseră în casa lui Goethe vin în cameră, și jefuitorii se retrag, în cele din urmă. Christiane este cea care comandă și organizează apărarea casei de pe Frauenplan. Apărarea bucătăriei și a pivniței de soldații dornici de jaf a fost opera ei. Goethe notează în jurnal: „Incendii, jaf, o noapte îngrozitoare... Casa noastră s-a păstrat prin rezistență și noroc." Noroc a avut Goethe, de rezistență a dat dovadă Christiane. Heinrich Voß, dascălul fiului August, relatează că Goethe ar fi fost pentru el „în acele zile triste un obiect al celei mai profunde mile"; „l-am văzut vărsînd lacrimi. Cine, striga el, îmi ia casa și curtea, ca să pot pleca în depărtări." În fapt, poziția sa de-o viață, legată de Curte, era în pericol, deoarece și soarta întregului principat atîrna de un fir de ață; Napoleon dorea să-l distrugă total și să-l alipească de statele uniunii renane. „Mi-am clădit soarta pe nimic", scria Goethe în versuri în acele zile. Christiane, cu care trăia deja de optsprezece ani, îl oprește. Este chemat preotul Curții; într-o liniște deplină, în altarul bisericii Curții, cununia are loc, martori sînt secretarul Riemer și fiul August. Goethe gravează pe inelele de logodnă data bătăliei de la Jena, 14 octombrie. El îi spune Johannei Schopenhauer: „pe timp de pace poți evita legile, în vremuri ca ale noastre trebuie să le preamărești".

Weimarul este ofensat, jurnalele își bat joc. În ziarul editorului lui Goethe, Cotta, se poate citi: „Goethe s-a cununat în timpul bubuiturilor bătăliei cu îngrijitoarea sa din casă, Demoiselle Vulpius, iar astfel, doar ea nimeri la țintă, în timp ce multe mii de bilete necîștigătoare căzură."

Goethe, care, după cum observa mirată o vizitatoare a Weimarului, „dorea mult să-și cinstească soția și în public și să recunoască înclinația lui pentru ea", a apreciat profund că Johanna Schopenhauer a fost prima și, pe moment, singura din societatea weimareză care a primit „perechea de miri" proaspăt cununată. Chiar ea îi scrie lui Arthur despre asta: „În aceeași seară s-a anunțat în vizită și mi-a prezentat-o pe soția lui, iar eu

am întîmpinat-o, ca și cum n-aș fi știut cine fusese înainte; cred că, dacă Goethe i-a dat numele său, îi putem da și noi liniștiți o ceașcă cu ceai. Am văzut clar cum purtarea mea l-a bucurat, mai erau și alte doamne la mine, care inițial au fost formale și rigide, dar apoi mi-au urmat exemplul. Goethe a rămas aproape două ore și a fost atît de vorbăreț și de prietenos, cum nu fusese văzut de ani de zile. El nu o dusese încă la nimeni în afara mea; fiind o străină venită dintr-un oraș mare, avea încredere în mine că o voi considera pe soția lui așa cum trebuia să fie considerată. Ea era cu adevărat foarte confuză dar curînd am putut s-o ajut să depășească această stare, căci în situația mea și ținînd cont de respectul și de dragostea pe care mi le-am cîștigat aici în scurt timp, pot să-i ușurez foarte mult viața socială. Goethe dorește acest lucru și are încredere în mine, iar eu vreau să merit această încredere; mîine voi face contravizita."

Pentru Johanna Schopenhauer a fost binecuvîntat faptul că a acceptat-o pe Vulpius. Goethe i-a mulțumit cu vizite dese, ca urmare, alți oameni de vază au venit în valuri și astfel s-a născut succesul Johannei. La 28 noiembrie, la două luni după sosire, îi scrie lui Arthur: „Cercul care se adună sîmbăta și duminica în jurul meu nu are, cred, echivalent niciunde în Germania și în lume; de te-aș putea aduce printr-o vrajă aici măcar o dată!"

Vorbește ea însă serios în privința „adusului printr-o vrajă"? Johanna Schopenhauer știe foarte bine că bunăstarea ei prezentă, această „a doua primăvară spirituală" după cum o va numi Adele mai tîrziu, se datorează doar eliberării ei de trecut, de mariajul cu Heinrich Floris Schopenhauer. În noul spațiu de trai pe care și-l cucerise nu este loc pentru Arthur, acest fiu al tatălui care, la Hamburg, calcă pe urmele acestuia, chiar dacă o face plîngîndu-se. Fiul îi amintește și în rest de tată, felul său scotocitor de a fi, rigiditatea sa, criticarea a orice și a oricui. Cînd Arthur se va muta la sfîrșitul lui 1807 la Weimar, Johanna își va apăra de-a dreptul temătoare și totuși conștientă de sine spațiul în fața intervențiilor abuzive ale fiului său.

Mai întîi, nu se lasă impresionată de plîngerile lui Arthur despre tragismul existenței sale de negustor, de reflecțiile sale întunecate despre viață în general. Cînd, în primăvara lui 1807, se ocupă în sfîrșit de ele, îi scrie: „Știam de mult că întreaga ta situație te nemulțumește, însă acest lucru nu mă preocupa prea mult, știi căror motive atribui eu nefericirea ta, la aceasta s-a mai adăugat faptul că știu foarte bine cît de puțin ți-a păsat de buna dispoziție a tinereții, ce predispoziție pentru scotoceli sumbre ai primit ca tristă moștenire de la tatăl tău. Aceasta m-a preocupat de multe ori, dar nu am putut schimba nimic și a trebuit, prin urmare, să mă resemnez și să sper că timpul, care schimbă atît de multe, te va schimba și pe tine în această privință."

Însă Johanna Schopenhauer este destul de agilă ca să chibzuiască la o schimbare fundamentală a vieții fiului său. Pentru ea, cariera desenată de tată fiului este mai puțin un tabu ca pentru Arthur însuși, care se plînge, ce-i drept, dar nu face nici o încercare de a schimba situația. Într-o scrisoare din 10 martie 1807, intercalat printre sporovăielile bine-dispuse despre mediul ei social, Arthur citește: „Adeseori aș vrea să fii cu mine, iar cînd Fernow și St. Schütze îmi povestesc cît de tîrziu au început să studieze și văd totuși ce au devenit amîndoi, îmi trece prin cap cîte un proiect, însă ambii au venit la academie cu cunoștințe din școală și altele autodobîndite cu mari eforturi, cunoștințe care, prin educația elegantă pe care ai primit-o și pe care, dată fiind poziția noastră, a trebuit să o primești, ție îți lipsesc. Ambilor, născuți într-o condiție medie foarte modestă în localități mici, au putut să le lipsească astfel unele plăceri chiar fără să le dorească, plăceri care ție, cel puțin pe viitor, trebuie să-ți fie indispensabile, prin urmare trebuie să rămîi pe traiectoria pentru care te-ai hotărît cîndva. Aici, unde nimeni nu este bogat, totul se vede altfel, la voi se tinde către avere, aici nu se gîndește nimeni la asta, fiecare vrea doar să trăiască."

Chibzuielile se întrerup: Arthur trebuie să rămînă la drumul său. El nu este, prin urmare, făcut să fie altul decît e. Acolo, la Hamburg, eleganta, mondena lume a banului, pe care Arthur o alesese, aici, la Weimar, o lume exterioară modestă, restrînsă, dar cu bucuriile sufletului. Acolo averea, aici ființa. Iubirea lui Arthur pentru „a fi" nu este suficient de puternică încît să renunțe la „a avea". Așa vede mama lucrurile. În cazul ei, nu este deloc vorba despre faptul că Arthur crede că trebuie să împlinească promisiunea făcută tatălui — o idee asupra căreia el se fixează. Ea nu cunoaște acest fel de legătură cu cel dispărut. Dimpotrivă, ea nu economisește criticile tardive în legătură cu deciziile unilaterale ale soțului ei. „Cînd ți se putea încă întîmpla totul — vocea mea nu conta deloc", scrie ea, încă supărată. Printre rînduri se poate citi: nefericirea nu mi-o datorezi mie, ci tatălui tău, pe care-l venerezi totuși atît... La sfîrșitul acestei scrisori din 10 martie 1807, mama îi descrie o întîlnire cu Wieland, care trezește în Arthur unele sentimente: „Povestea mult despre sine, despre tinerețea sa, despre talentul său, « nimeni », spunea el, « nu mă cunoștea sau mă înțelegea... », apoi povesti... cum nu se născuse să fie poet, ci numai împrejurările... îl duseseră într-acolo; el și-a greșit cariera, ar fi trebuit să studieze filozofia."

Această scrisoare și mai ales mărturisirea lui Wieland par să fi scos la suprafață încă o dată întreaga disperare a lui Arthur cu privire la viața și cariera sa percepute ca anapoda, pentru că mama primește ca răspuns o „scrisoare lungă, serioasă, care are nevoie de un răspuns serios și care mi-a provocat", scrie Johanna, „ceva bătaie de cap, ceva îngrijorare dacă și cum pot ajuta".

Johanna își dă timp de gîndire două săptămîni, arată scrisoarea lui Arthur cercetătorului Antichității Fernow, cu care s-a împrietenit între timp și pe al cărui verdict pune mare preț: la 28 aprilie scrie o epistolă foarte lungă care, împreună cu o recomandare a lui Fernow, va produce o cotitură în viața lui Arthur.

În această scrisoare se poate observa cîte rețineri a trebuit Johanna să învingă pentru a o scrie. Pentru că ea suferă de „nehotărîrea" lui Arthur, de exigența legată de aceasta în preluarea răspunderii pentru fiul devenit între timp adult. Această răspundere nu i-o poate lua nimeni lui Arthur, accentuează ea de mai multe ori, el trebuie să se asculte pe sine. Ea îi cere viitorului metafizician al voinței să își cerceteze și să își urmeze totuși propria voință, „cu lacrimi în ochi te conjur să nu te înșeli singur, fii serios și cinstit cu tine, este în joc binele vieții tale". Johanna apelează la curajul libertății, la voința lui Arthur de a fi fericit. Poate o mamă să respecte mai bine dreptul suveran la existență al fiului ei?

Întrebarea despre drumul potrivit în viață dezgroapă și la Johanna gînduri și amintiri amare. Mai clar ca niciodată îi vorbește fiului despre căsătoria ei ca despre o perioadă ratată a vieții: „Știu ce înseamnă să trăiești o viață care să se opună interiorului tău, iar dacă este posibil, vreau... să te scutesc de acest chin."

Ea îi pune încă o dată fiului alternativa în fața ochilor: pe de o parte, un negustor, cu „speranța de a trăi odată bogat și poate respectat într-un oraș mare", pe de altă parte, un învățat, cu „o viață cumpătată, plină de muncă, fără sclipire în liniștea ei, poate anonim, bucurat doar de lupta pentru atingerea mai binelui". Johanna nu știe cît de bine se potrivesc aceste vorbe cu viitoarea viață a lui Arthur.

Dacă Arthur ar renunța la negustorie, ea îi recomandă un „studiu pentru pîine", „ca să ai un scop precis pentru care vei lucra, deoarece doar acea hotărîre puternică te face fericit".

Oricare ar fi hotărîrea, Johanna vrea să-i netezească fiului ei ambele drumuri. „Cînd te-ai hotărît, anunță-mă", scrie ea, „dar trebuie să te hotărăști singur, nu vreau să te sfătuiesc și nici nu te voi sfătui."

Nici Fernow nu-l poate sfătui în scrisoarea sa, dar el explică direct că, dacă Arthur are voința decisivă, nu este prea tîrziu pentru a păși pe o nouă cale educativă. Fernow mai face cîteva remarci foarte inteligente despre problematica de bază a unei concepții asupra vieții, despre greutatea de a te găsi pe tine însuți, care revin mai tîrziu aproape literal în *Aforismele despre înțelepciunea vieții* ale lui Schopenhauer. Fernow scrie: „Însă o astfel de decizie, hotărîtoare pentru întreaga viață, trebuie să fie precedată de o examinare cu atît mai serioasă, mai severă a sinelui, sau instinctul trebuie să fi fost dintotdeauna atît de tare și hotărît încît trebuie să te lași în voia sa, ca în cazul oricărui adevărat instinct natural: ultimul caz este, desigur, cel mai bun, pentru că dovedește chemarea interioară.

Fără aceasta este, oricum, foarte rău ca, nemulțumiți de o hotărîre, să ne aruncăm în alta, care ne atrage doar prin ademeniri exterioare, despre care nu știm dacă peste un timp mai scurt sau mai lung nu va trezi în noi aceeași saturație și aceeași plictiseală. Nu am pierdut atunci irecuperabil doar un timp prețios, ci, printr-o astfel de greșeală, devenim neîncrezători față de noi înșine și pierdem curajul și puterea de a ne face și de a urma o nouă cale în viață."

Această încurajare orientată către sine însuși îi dă lui Arthur, în sfîrșit, puterea de a se hotărî. „Cînd am citit acest text", recunoaște bătrînul Arthur Schopenhauer, „am vărsat un șuvoi întreg de lacrimi" (G, 382). El demisionează imediat din ucenicia la Jenisch; va studia; aruncă lumea tatălui cît colo. Cea care i-a dat libertatea pe care nu și-o luase singur a fost însă mama.

CAPITOLUL VI

Despărțirea de Hamburg și de Anthime. Anatomia unei prietenii. Gotha: din nou pe băncile școlii. Arthur se face nesuferit. Începe disputa între mamă și fiu. Arthur la Weimar: un oaspete nedorit. Dao-ul mamei. Inevitabilul Goethe. Arthur îndrăgostit. La carnaval.

Arthur răspunde imediat la scrisoarea eliberatoare a mamei. Hotărîrea promptă a fiului ei altfel mai degrabă ezitant o convinge pe mamă. „Că te-ai hotărît, împotriva obiceiului tău, atît de repede, m-ar nelinişti la oricare altul, m-aș teme de pripeală; în cazul tău mă liniștește, văd în asta puterea instinctului natural care te mînă" (14 mai 1807). El trebuie să dea însă dovadă de rezistență, să-și concentreze forțele, să renunțe la sclipitoarea viață îndestulată a viitorului mare negustor; orice regret ar fi acum prea tîrziu. „Poți să devii fericit, dacă nu te răzgîndești acum", scrie Johanna. El i s-ar fi îndatorat și ei acum, zice ea, pentru că ea nu dorește ca mai tîrziu să-și reproșeze „că nu m-am opus dorințelor tale". Johanna îi netezește fiului ei calea, după cum promisese; îi trimite o scrisoare instructorului, una celui care îi închiriase camera, organizează mutarea, îi pregătește fiului găzduirea la Gotha, aflat în apropiere.

„Gymnasium illustre" din Gotha este foarte renumit, este considerat aproape o universitate. Filologul Antichității Friedrich Jacobs, care predă acolo, este, de exemplu, cunoscut pe scena literară și științifică. El se evidențiase îndeosebi prin traducerile discursurilor lui Demostene. Unul dintre acestea, *Discursul împotriva asupritorilor străini*, circula în cercurile mai liberale; Jacobs încercase și o interpretare proprie a creștinismului, pe care îl numise o „religie a libertății și egalității". Era binevenit în cercurile romantice, prieten cu Arnim și Brentano. Coresponda cu Jean Paul. Și prietenul de familie al Johannei, Fernow, ținea legătura cu el. Fernow era și cel care adusese în discuție gimnaziul din Gotha.

Johanna îi aranjează casă și masă la profesorul de gimnaziu Karl Gotthold Lenz, un frate al directorului școlii din Weimar, ea organizează primirea lui Arthur în gimnaziu și angajează profesori pentru lecții particulare. Mama face acest lucru rapid, ea păstrează inițiativa. Arthur nu este întrebat în ceea ce privește locul șederii, școala, profesorii. Posibilitatea ca el să-și recupereze studiile gimnaziale la Weimar nu este nici măcar amintită de Johanna. Plin de bucurie față de schimbarea din

viața sa, Arthur pare să fi acceptat fără rezerve acțiunile mamei. Despărțirea de Hamburg, la sfîrșitul lui mai 1807, nu i se pare grea. În Hamburg nu există nimeni de care să fie legat în mod special — exceptîndu-l pe Anthime Grégoire, care locuise împreună cu el la pensiunea Willink în ultimele luni. Însă și relația cu Anthime se hrănește mai degrabă din trecut, din amintirile anilor fericiți ai copilăriei la Le Havre. Iar o astfel de comuniune poate fi chiar mai bine întreținută de la distanță, visele și promisiunile orientate către trecut rămîn atunci neatinse, nepîngărite, noi, nerealizate și, de aceea, frumoase. Apropierea prezentă fusese — cel puțin pentru Arthur — pe termen lung dezamăgitoare. Anthime nu se dedica nici el cu pasiune destinului său negustoresc, însă interesele beletristice și filozofice îi erau la fel de puțin apropiate. Spre deosebire de Arthur, el nu simțea nici un fel de imbolduri de a evada din cariera negustorească prevăzută de tradiția din familia sa. Scurtele vizite în lumea spiritului le face doar de dragul prietenului. El urmează cu conștiinciozitate programul de lecturi (Goethe, Schiller, Jean Paul, Tieck) dictat de Arthur. Zece ani mai tîrziu, Anthime îi scrie prietenului său: „Trăiesc ca un adevărat negustor și, dacă n-aș fi învățat mai demult cîte ceva, aș fi cea mai ignorantă ființă din lumea aceasta."

Anthime se consideră egal sau chiar superior prietenului său doar în domeniul curtoaziei. Iar aici, Arthur se simte provocat de prietenul său. Arthur trebuie să fi simțit, încă din perioada de la Dresda dintre 1814 și 1818, nevoia de a se grozăvi în fața lui Anthime cu chestiunile sale amoroase, pentru că Anthime răspunde astfel, la 1 iunie 1817, unei scrisori a lui Arthur: „Ca bătrîn practicant îți mărturisesc faptul că mă las greu convins de fidelitatea frumoaselor tale. Trage, între timp, foloase din această iluzie."

Prietenia dintre cei doi slăbește destul de repede după plecarea lui Arthur. Anthime părăsește, la rîndul lui, Hamburgul în 1807 și se întoarce în Franța. Pe drum, la Erfurt, doreau să se mai vadă încă o dată, dar Anthime se distanțează în ultimul moment: vrea să-și păstreze punga cu bani pentru Paris — acest lucru este mai important pentru el, iar Arthur nu simte, se vede, nici el vreun regret după revederea ratată. Pînă în 1817, ei mai sînt, sporadic, în corespondență. Anthime își conduce cu succes afacerea din Le Havre, în orice caz, „din bunăvoință, fără prea multă plăcere", după cum scrie odată. El savurează „bucuriile vieții... cai, trăsuri, personal..." Cu aproape douăzeci de ani mai tîrziu, la 17 septembrie 1836, Anthime mai dă un semn de viață. El văzuse în ziar reclama romanului *Mătușa* al Johannei Schopenhauer și își amintise de vechiul său prieten. Scrisoarea lui Anthime ajunge, prin intermediul surorii Adele, la Arthur, iar acesta răspunde cu o descriere amănunțită a carierei sale. Corespondența nou înflorită se agață însă în curînd în detalii financiare, în mod evident singurul lucru care-i mai leagă pe cei

doi. Arthur cere un sfat, dacă să-și depună bani la societatea de asigurare pe viață din Paris. Cînd Anthime se oferă să preia în administrare o parte din averea lui Schopenhauer, Arthur devine brusc neîncrezător. Pe spatele unei scrisori de la Anthime își notează regula 144 a lui Gracián*: „Să te înfățișezi cu probleme străine, ca să le retragi pe ale tale."

Relația se întrerupe din nou. În 1846, la aproape patruzeci de ani după despărțirea de la Hamburg, are loc o ultimă întîlnire. Anthime, de două ori văduv între timp, îl vizitează pe Arthur la Frankfurt, o revedere decepționantă pentru Arthur. Față de terțe persoane, el își numește prietenul din copilărie un „om bătrîn, insuportabil" și trage concluzia: „cu cît îmbătrînești, cu atît te îndepărtezi mai mult. În final, rămîi cu totul singur" (G, 264).

Arthur Schopenhauer iese din criza sa personală exact în momentul în care pentru orașul Hamburg începe cea mai mare criză economică și politică de pînă atunci. Existența sa de negustor și-ar fi putut găsi, atunci, un alt sfîrșit, deoarece comerțul en gros al Hamburgului este, dintr-o lovitură, distrus aproape complet, după ocuparea orașului de către francezi la 19 noiembrie 1806 și înăsprirea blocadei continentale împotriva Angliei. În decursul cîtorva săptămîni, peste o sută optzeci de întreprinderi comerciale dau faliment. Trei sute de nave comerciale sînt demontate în port. Impozitele mari, împrumuturile forțate și rechizițiónările distrug și averea celor bogați. Această criză grea provoacă și plecarea lui Anthime în Franța. Însă bancruta economică este doar începutul suferințelor care vor urma pentru oraș. În timpul războiului de eliberare din 1813/1814, Hamburgul este teatrul ultimelor lupte, duse cu încrîncenare. Periferiile sînt cuprinse de flăcări, Hamburgul însuși tremură în fața amenințării franceze de a transforma orașul mai degrabă în cenușă, decît să-l predea trupelor ruso-prusace. Se extind molimele. Cine nu se poate aproviziona din timp pentru asediu este alungat. Moartea și mizeria domnesc în oraș. Arthur Schopenhauer este scutit de toate acestea. El părăsește un vapor care se scufundă, cînd, la sfîrșitul lui mai 1807, pleacă spre Gotha.

La fel ca și Weimarul, Gotha este un mic oraș rezidențial. El se găsește la picioarele puternicului castel Friedenstein, și în sens figurat. Orașul vechi are 1 297 de case. Viața orășelului se desfășoară într-un spațiu cu un diametru de 1 200 de pași. Totul se concentrează aici: bisericile, o cazarmă, o închisoare, mai multe cluburi în care se joacă biliard și se citește presa, un azil de copii, un teatru, berării și hanuri. Parcul învecinat al palatului este deschis pentru public în anumite zile.

---

* *Baltasar Gracián Y Morales* (1601–1658). Scriitor spaniol, autor de tratate etico-politice, aforisme și proză didactico-alegorică (*n. t.*).

Acolo domnesc grația și frivolitatea Rococoului. „Vive la joie — Trăiască bucuria!" iese în evidență inscripția de pe unul dintre Trianon-uri. Viața de curte de la Gotha era renumită pentru stilul ei relaxat. Capii fracțiunii hedonist-materialiste a Iluminismului, d'Alembert și Helvetius, erau, în secolul al XVIII-lea, printre mesenii castelului din Gotha; puțin mai tîrziu, ducesa și-a împodobit salonul cu busturile revoluționarilor din Paris, iar mica orchestră a curții intona marșul sanculoților.

Jos, în oraș, toate acestea erau considerate doar extravaganțe. Acolo era privilegiat spiritul sever al pietismului, iar burghezia mai răsărită se infiltra în lojile francmasonice prin intermediul sistemului înnobilării moravurilor. Orașul era mîndru de gimnaziul său. Școlarii veneau de departe. Aici existau librării bune, o bibliotecă de împrumuturi, care însă nu putea fi frecventată de femei nemăritate. Gotha era renumit pentru cîrnații săi. Arthur a trebuit să-i trimită mamei sale cîțiva. În timpul serilor de vară, corul școlii cînta în parc. La aniversări și jubileele de serviciu ale notabilităților erau organizate mici procesiuni în ținută academică, mantouri negre, pălării în trei colțuri. Marea masă a populației, meșteșugarii, micii negustori, țăranii, angajații curții își trăiau viața de mic orășel de provincie ca peste tot și ca oricînd: în venerație față de zeii mai mici și mai mari, gîndindu-se cu invidie la diferențele de rang social, uneori minuscule, dintre ei, oferind siguranță, iritați împotriva a tot ceea ce ieșea din comun. La puține săptămîni după sosirea sa, Arthur imortalizează această lume mică, nu lipsit de tihnă condescendentă, într-o poezie despre „filistinii din Gotha" (HN I, 3):

„Mereu la pîndă, spionînd, trag cu urechea
    Atenți la tot ce se întîmplă,
    La orișice fac alții și la ce pun la cale,
    La orișice rostesc în gura mare ori șoptesc,
    Nimica nu le scapă.
Privirile-și strecoară pe fereastră,
    Ascultă pe la uși să nu
    Le scape nimic din tot ce se petrece
    Și prinde-vor de veste
    Chiar umbletul pisicii pe acoperiș.
Urechile nu le ciulesc de vine
    Vorba de valoarea, mintea ori spiritul cuiva;
    Cît însă cheltuiește an de an și dacă
    Dintre notabilități pe drept ar face parte
    Ori dacă-i musai să fie cu grijă
Salutat și cu respect.
    De va fi fiind un domn din nobilime
    Sau numai consilier ori conțopist,

De e cumva catolic sau, poate, luteran,
Celibatar sau însurat
Și cît de mare casa ori cît de scumpă haina
Vor cîntări cu cea mai mare grijă
Vroind a ști: ne poate fi de vreun folos?
Iar de e mare, mic sau ieftin, orice
Considerente sînt băgate-n seamă.
Încolo, cum poți ști el însuși ce crede
Și ce spune despre noi sau ce gîndește?
Încît te vei interesa atunci pe lîngă orișicine
Interpretîndu-i spusele cu multă grijă
Atent la orice tresărire pe chipurile lor."* (HN I, 3)

Purtat de mîndria de mare-burghez și înaripat de elanul noului început, Arthur nu se lasă tras în această microlume. El se dedică studiilor cu înfrigurare. Profesorul Jacobs îi laudă compunerile de la germană. Directorul gimnaziului, Doering, face cunoscute progresele lui în limbi antice. În scrisorile către Anthime și către mama sa, Arthur nu pare să fi economisit imnurile de laudă la adresa lui, pentru că Anthime răspunde: „Nu mă miră progresele tale uriașe, deoarece cunosc și capacitățile tale *uriașe* și te consider capabil să înveți tot ceea ce dorești" (4 septembrie 1807). Mama este mai degrabă reținută în reacții: „Că studiile tale merg bine nu este mai mult decît mă așteptam", scrie ea la 29 iulie 1807. El nu trebuie însă să supraestimeze spusele lui Doering, pentru că acesta, după cum se știe și la Weimar, are „slăbiciunea... de a-și lăuda elevii în mod îngrozitor". El nu trebuie să se lase distras nici de succesul compunerilor sale de la germană și să se agațe de „științele frumoase" înainte de vreme, „aplauzele pe care le obții astfel sînt prea plăcute ca să nu dorești să te dedici acestora cu totul, însă, dacă vrei să te ridici deasupra diletantismului care-l mînă astăzi pe fiecare băiat de frizer și dacă vrei cu adevărat să faci ceva, trebuie să studiezi cu seriozitate și temeinic".

Progresele la învățătură nu sînt singurul lucru cu care Arthur se laudă în fața prietenului său și a mamei sale. El relatează mîndru despre fericirea pe care o caută și o găsește în cercurile nobile. Îl impresionează astfel pe Anthime. „Te invidiez", scrie acesta, „în special pentru frumoasa petrecere din pădurea thuringiană și pentru cît de fericit a fost domnul să danseze cu prințese" (4 septembrie 1807). Mama, dimpotrivă, nu este deloc încîntată de veștile victoriilor în societatea de la Gotha. „Nu-mi prea place", scrie ea, „că te apropii de tot felul de contese și baroni, nu există oare în rangul nostru social nimeni care să te

*Traducere de Ioan Mușlea.

intereseze? Opiniile și perspectivele acelor oameni care nu sînt născuți, ca și tine, ca să-și cîștige existența și care se consideră, prin urmare, mai buni, sînt diferite de ale noastre, iar traiul în mijlocul lor te face să cheltuiești mai mult și-ți denaturează perspectiva, tu aparții dintru început lumii burgheze și amintește-ți că m-ai asigurat că ai vrea să refuzi orice poleială, dacă ai putea trăi pentru științe și că acest lucru te onorează mai mult decît goana după străluciri înșelătoare și aparențe" (12 august 1807).

Împotriva mediului nobiliar din jurul lui Arthur, Johanna nu accentuează doar mîndria de burghez, ci aduce în discuție și problematica temă a banilor, care va devasta în întregime, mai tîrziu, relația dintre mamă și fiu. Mama îl îndeamnă pe Arthur la economii, și nu fără motiv, pentru că Arthur cheltuiește într-adevăr foarte mult. În cinci săptămîni, de exemplu, el face praf peste 160 de taleri imperiali — venitul lunar al unui funcționar superior. Într-o excursie la Liebenstein, alături de cunoștințele lui nobiliare, el cheltuiește într-o singură zi 10 taleri imperiali — venitul lunar al unui mic meșteșugar. Consiliera aulică Ludecus, îi dă mama un exemplu, a stat în același loc, cu aceiași bani, aproape o săptămînă. Arthur închiriază cai de călărie, mănîncă adeseori îmbelșugat, vrea să pară, după cum bănuiește mama, „cheltuitor, ca un hamburghez bogat". Din punctul de vedere al dreptului la moștenire, Arthur nu este încă major. Mama sa îi administrează partea. Prin urmare, banii pe care îi trimite regulat sînt ceea ce-i revine lui Arthur. Ce motiv au deci apelurile la economisire, de unde supravegherea pecuniară, supărătoare pentru Arthur?

Johanna nutrește teama motivată că ambițiile științifice îl vor satisface, dar nu îl vor și hrăni pe Arthur, că va trebui deci să se descurce cu partea sa din moștenire, dacă va dori să-și păstreze independența. Averea sa va trebui să hrănească și o întreagă familie, mama nu se îndoiește deocamdată de faptul că Arthur va întemeia o familie. Mai speră că Arthur îi va „înfrumuseța" mai tîrziu bătrînețile și dorește, după cum îi scrie, să-și petreacă „ultimele zile în casa ta, cu copiii tăi, cum i se cuvine unei bunici bătrîne"; așteaptă și să o lase liniștită pe sora mai tînără, Adele, în grija lui Arthur, „dacă voi muri înainte ca ea să fie la casa ei". Averea lui Arthur va ajunge pentru toate aceste îndatoriri burgheze doar dacă o va economisi acum, în timpul școlii și studiilor sale, dacă va trăi, ce-i drept, bine, dar renunțînd la „eleganța" hamburgheză.

Johanna se simte cu atît mai îndreptățită să fie atentă cu problemele financiare, cu cît Arthur își arogă în permanență dreptul de a-i critica spiritul econom. Este bătător la ochi cît de des vorbește Johanna despre plăcerile, achizițiile, călătoriile ei ș.a.m.d. „ieftine", cum subliniază viața convenabilă de la Weimar, cum accentuează prin ce mijloace modeste își ține salonul: ea oferă oaspeților doar ceai și pîine cu unt, iar ei sînt

mulțumiți. „Dacă vei vedea mai întîi... viața de aici, vei considera aceasta (risipa de bani — R. S.) ca filistinie și te vei rușina“, scrie ea. Din aceste observații se desprinde întotdeauna o nuanță, ca și cînd ea ar trebui să se justifice în fața fiului pentru stilul propriu de viață. „Am... întotdeauna mulți oaspeți, care nu mă costă nimic“, accentuează ea sau: „Eu însămi mă tem de orice cheltuială inutilă.“

Neîncrederea lui Arthur față de spiritul de economie al mamei vine din teama că ea ar putea, printr-o gospodărire costisitoare, să cheltuiască o parte a averii încă înaintea împărțirii. După ce s-a decis pentru cariera de om învățat, el privește îngrijorat către averea comună, pentru că și el știe că mai tîrziu va trebui, probabil, să depindă de această moștenire. Întreaga poftă de viață a mamei sale, de după moartea tatălui, îi este greu de înțeles. Se teme că ea ar putea să se recăsătorească. Johanna trebuie să-l liniștească, prietenul de familie Fernow are peste patruzeci de ani, este bolnav, nu este un bărbat frumos și, în plus, este deja căsătorit. Cu altă ocazie scrie: „Pretendenții nu-mi lipsesc, dar nu te îngrijora“ (23 martie 1807).

Toate acestea nu sînt pe gustul lui Arthur, care ar vrea să se simtă, față de mama sa, mai degrabă ca un locțiitor al tatălui și care n-ar avea nimic împotrivă ca Johanna să ducă o viață liniștită, retrasă, dedicată cu pietate amintirii celui dispărut și îndatorată exclusiv grijii pentru copiii ei.

Deocamdată, mama vorbește încă foarte prevăzător cu fiul său, iar acesta aspiră la recunoașterea ei. Neîncrederea crește însă. Ea se exprimă la început în probleme bănești. Cît timp distanța spațială dintre cei doi era mare, scrisorile mamei erau foarte drăgăstoase, iar fiul se simțea încurajat să-și descarce în fața mamei inima plină de griji. O dată cu mutarea la Gotha survine apropierea, iar iritarea reciprocă se amplifică. Cei doi ajung la ora adevărului, cînd Arthur trebuie, după numai cinci luni, să părăsească Gotha și să pătrundă la Weimar în sectorul mamei.

Arthur devenise foarte curînd, conform unei expresii a mamei, „un fel de celebritate“ a gimnaziului. Progresele sale la învățătură erau publice, el participa la gimnaziu doar la materiile predate în limba germană, unde, pentru că aici nu prea avea de recuperat, era strălucitor. Era mai în vîrstă decît colegii săi, viața sa mondenă îl scotea în evidență, cheltuia mult mai mult decît elevii obișnuiți. Colegii săi îl invidiau, ascultau spusele sale de oracol, erau captivați de el, îl copiau, se înghesuiau în jurul lui, ca de exemplu Carl John, secretarul de mai tîrziu al lui Goethe și, mai apoi, însărcinat prusac cu cenzura (pe care Varnhagen l-a numit „măcelar al gîndurilor“), sau Ernst Arnold Lewald, ajuns mai tîrziu renumit filolog la Heidelberg.

Sentimentul superiorității intelectuale și sociale — chiar față de proprii dascăli — îl încurajă pe Arthur să facă „glume periculoase“. Într-o poezie,

pe care o recită prietenilor, îl batjocori pe institutorul din Gotha, care înfierase tiranizarea elevilor mai tineri prin intermediul celor mai în vîrstă. Acest Christian Ferdinand Schulze era însă în rest un om blînd, cu inevitabilele mîndrii ale unei notabilități. Poezia (HN I, 4) sună astfel:

„Amvonului podoabă, catedrei — bucurie,
Narator al orașului și-al lojei orator,
Creștin fără cusur, evreu desăvîrșit,
Păgîn ce dimineața poartă cărți, iar seara — salbe,
Stăpîn a toate cele șapte arte libere,
Omul ce poate orișice și toate le cunoaște,
Coroană și-nflorire a spiritelor celor mai alese,
Acel ce mii de prieteni are — și-i numește."*

Tocmai „amicii" acestei „podoabe a amvonului" îi fură lui Arthur fatali. Colegiul profesoral află despre versurile batjocoritoare. Acolo nu se știa de glumă, iar directorul școlii, Doering, renunță din solidaritate colegială la lecțiile particulare cu Arthur. Arthur ar fi putut rămîne la gimnaziu, după cum relatează mai tîrziu în „Biografia" sa, dar mîndria sa fusese rănită prin hotărîrea lui Doering. Pierderea bunăvoinței persoanelor învestite cu autoritate a avut un efect glacial. Acesteia nu i-a putut face față cu rezerve, ca mai tîrziu. El îi scrie mamei că vrea să părăsească Gotha. Johanna este alarmată, deoarece Arthur lăsase să se întrevadă că ar dori mult să vină la Weimar.

Această situație ascunde pentru Johanna o provocare. Dacă Arthur va veni la Weimar, va fi în joc echilibrul propriei ei fericiri. Ea trebuie să-și pună o serie întreagă de întrebări: Ce simte pentru Arthur? Vrea să-l aibă în apropiere? Care sînt dorințele ei, ce așteaptă de la viață? Ce datorii morale are și în ce relații stau aceste „datorii" cu ceea ce se petrece de fapt în ea?

Johanna minimalizează pretextul nemijlocit — obrăzniciile lui Arthur față de dascăl. Ea îi reproșează totuși că nu a fost atît de puternic, încît să ia niște nebuni drept ceea ce erau. Astfel a ajuns victima unei furii nebunești. Cine atrage asupra sa furia nebunilor este un necugetat. El însuși s-a lăsat condus spre necugetare, prin „superistețimea"sa, spiritul său justițiar și prin înfumurarea superioară. Johanna concepe, iritată și totuși dornică de rigoare, un portret puțin lingușitor al fiului ei, care nu lasă nimic de dorit în ceea ce privește claritatea. Johanna nu critică, dar îi pune lui Arthur în față fără efuziuni sentimentale o oglindă nemiloasă: „Tu nu ești un om rău, nu ești fără spirit și educație, ai tot ceea ce te-ar putea face o podoabă a societății omenești, îți cunosc mîndria și știu că

* Traducere de Ioan Mușlea.

puțini sînt mai buni decît tine, însă ești obositor și insuportabil, consider că este extrem de greu de trăit cu tine, toate însușirile tale bune sînt umbrite de superisteţimea ta și făcute inutile pentru lume, doar pentru că nu-ți poți stăpîni furia de a dori să știi totul mai bine, de a găsi greșeli peste tot în afara ta însăți, de a corecta și dăscăli peste tot. Astfel îi amărăști pe cei din jur, nimeni nu vrea să se lase corectat și luminat într-un mod atît de violent, cu atît mai mult de către un individ atît de insignifiant cum ești tu încă, nimeni nu poate accepta să fie contestat de tine, care ai și atîtea puncte vulnerabile, cu atît mai puțin în maniera ta condescendentă, care spune de-a dreptul precum un oracol că este așa și așa, fără să se aștepte la vreo obiecție. Dacă ai fi mai puțin decît ceea ce ești, ai fi doar rizibil, așa ești însă extrem de supărător. Oamenii nu se supără, în general, dacă nu sînt hăituiți, ai fi putut să trăiești și să înveți ca mulți alții și să ai toată libertatea personală pe care o îngăduia legea comună, dacă ți-ai fi văzut liniștit de drum și i-ai fi lăsat pe alții să-și vadă liniștiți de al lor, dar nu ai vrut acest lucru și acum ești expulzat... o astfel de gazetă literară ambulantă, cum ai dori tu mult să fii, este un obiect plicticos și ostil, pentru că nu poți să-i întorci paginile sau să arunci toate vechiturile în spatele sobei, ca în cazul celei tipărite."

Johanna își formulează aici, indirect, maximele ei sceptice de viață: trăiești în societate, nu poți ieși din ea, trebuie să te obișnuiești cu ea, poți să te obișnuiești cu ea dacă îl lași pe fiecare să meargă pe drumul său și ești atent ca nimeni să nu te împiedice pe drumul tău. De aceea, și lucrul este deja anunțat în aceste pasaje, ea este ferm hotărîtă ca nici fiul ei să n-o împiedice să-și urmeze drumul. Incidentul de la Gotha o irită pentru că el scoate la iveală caracterul lui Arthur, un caracter care, se teme, va interveni și în spațiul ei vital. În cele cîteva vizite scurte la Weimar, Arthur dăduse cîteva probe ale pasiunii sale critice ieșite din comun. Tocmai de aceea, mama îl avertizează pe Arthur înaintea uneia dintre aceste vizite: „Adu cu tine umor de bună calitate și lasă acasă spiritul de dispută, ca să nu trebuiască să mă cert cu tine întreaga seară pe teme de literatură și despre barba împăratului." Acum nu este însă vorba despre o vizită, ci despre o posibilă mutare a fiului la Weimar. Deocamdată îl ține pe Arthur deoparte; îi trebuie timp de gîndire și este de temut că proaspăta nemulțumire față de prostiile lui Arthur la Gotha ar putea duce la „dispute aprige". Dacă șederea la Gotha îi va deveni fiului vreodată „purgatoriu", nici acest lucru nu poate dăuna. Trebuie să se descurce singur cu consecințele acțiunii sale.

O lună mai tîrziu, la sfîrșitul lui noiembrie 1807, Johanna s-a decis: îi recomandă lui Arthur gimnaziul din Altenburgul învecinat. Însă ar fi, la nevoie, de acord și cu o mutare la Weimar. Dar, în acest caz, ar trebui stabilite anumite reguli, încît să nu se ajungă în impas și pentru ca „libertatea amîndurora să nu fie curmată".

Mama se exprimă acum mai clar ca niciodată față de relația cu fiul ei: „Cred că e cel mai bine să-ți spun imediat, fără ocolișuri, ce doresc și ce am pe suflet, ca să ne înțelegem dintru început. Că te iubesc mult nu poți pune la îndoială, ți-am dovedit-o și ți-o voi dovedi cît timp voi trăi. Pentru fericirea mea, este necesar să știu că tu ești fericit, dar nu și să fiu martora fericirii tale. Întotdeauna ți-am spus că ar fi greu de trăit cu tine... nu contest asta, cît timp ești așa cum ești aș face mai degrabă orice sacrificiu decît să mă decid să stau cu tine. Nu neg ceea ce este bun în tine, iar ceea ce mă îndepărtează de tine nu este... în interiorul tău, ci în exteriorul ființei tale, în părerile tale, sentințele tale, obiceiurile tale, pe scurt, nu mă potrivesc cu tine în nimic din ceea ce privește lumea exterioară, felul tău morocănos de a fi mă apasă, la rîndul lui, și schimbă umorul meu plin de voioșie, fără să te ajute cu ceva. Vezi, dragă Arthur, m-ai vizitat doar cîteva zile și întotdeauna s-au produs scene violente, pentru nimic și iar nimic, și întotdeauna am putut respira liberă doar după ce ai plecat, pentru că mă apăsau prezența ta, plîngerile tale despre lucrurile inexorabile, mutrele tale întunecate, judecățile tale bizare, rostite de tine ca niște vorbe ale oracolului, fără să putem obiecta cu nimic; mă apăsa și mai mult eterna luptă din interiorul meu, în care reprimam violent tot ce aș fi avut de obiectat, ca să nu dau ocazia unei noi certe. Acum trăiesc foarte liniștită, de multă vreme n-am avut clipe neplăcute decît cele datorate ție, sînt împăcată cu mine, nimeni nu mă contrazice, nu contrazic pe nimeni, în casa mea nu se aude vreun cuvînt răstit, totul curge uniform, eu merg pe drumul meu, niciunde nu se observă cine dă ordine și cine se supune, fiecare își face treaba în liniște și nici nu observ cum curge viața. Aceasta este viața mea cea mai adevărată și așa trebuie să rămînă, dacă ții la liniștea și la fericirea anilor care mi-au mai rămas. Cînd vei mai îmbătrîni, dragă Arthur, și cînd vei vedea unele lucruri cu mai multă seninătate, ne vom potrivi mai bine."

Mama a dobîndit la Weimar, încurajată de marele model Goethe, o detașare („viața curge") pe care o vede amenințată de Arthur și pe care, mai puțin detașată, trebuie acum să o apere. Să lase lucrurile să curgă, să trăiască și să-i lase pe ceilalți să trăiască, să se rețină de la sentințe, intervenții, ordine — acesta este daoismul weimarez, în care Johanna își găsise, la acea vreme, liniștea sufletească. De fapt, este ceea ce caută și Arthur, însă el, căruia îi place atît de mult să urce pe munți, găsește deocamdată acea detașare doar în locuri alese, de unde se poate „privi în cea mai mare liniște, fără implicare, chiar dacă partea din noi ce aparține lumii corporale este încă atît de sfîșiată de această lume" (HN I, 8). El găsește acest sublim în muzică, în literatură, chiar și în primele incursiuni în filozofie. Însă nu reușește să „participe" la vînzoleală și, în același timp, să-și păstreze liniștea, nu reușește deci o participare degajată. Într-unul dintre puținele fragmente de scrisoare păstrate, din

cele adresate mamei sale în acea vreme, el scrie: „Este de neînțeles cum, la exilarea sufletului etern în corp, acesta [sufletul — D.N.] a putut fi smuls din *apatia sa elevată* inițială, tras în micimea pămîntescului și atît de împrăștiat printre lucruri și lumea corporală, încît și-a uitat starea inițială și a început să ia parte și să se obișnuiască atît de mult cu acea micime pămîntească infinit de îndepărtată de el pînă atunci, încît întreaga sa ființă se limita la atît și îi era suficient“ (B, 2).

El se lasă tras în „micimea pămîntescului“ mai mult decît ar dori. Curiozitatea, mîndria, dorințele corpului tînăr, setea de experiență îl țin legat. Ce-i drept, știe deja să păstreze distanța, dar este o distanță agresivă. Tînărul de nouăsprezece ani nu poate fi detectat în îngăduință, ci în delimitarea activă. El trebuie să critice, să-și spună părerea, să dea sentințe — doar așa își poate afirma existența. Este prea bătrîn și încă prea tînăr ca să fie îngăduitor, o neîncredere mereu trează îl ține tensionat. El nu poate participa, îi lipsește acea încredere ancestrală. Îi vine greu să tacă, trebuie să contrazică, nu poate fi, pur și simplu, de acord cu ceea ce este străin, ceea ce i se pare eterogen. Cînd mama îl numește, rezumînd vizitele sale ocazionale la Weimar, o „gazetă literară ambulantă“ și se plînge de apetitul său pentru lupta literară, ne putem imagina cu ușurință despre ce era vorba în dispută: după cum știm, Arthur descoperise romantismul la Hamburg, pe Wackenroder, Tieck... și „exaltările“ lor nu erau prea bine cotate în Weimarul lui Goethe și, prin urmare, nici în salonul Johannei Schopenhauer. Arthur trebuie să fi luptat pentru cauza sa împotriva mamei estetizante, pe care, ca fiu al tatălui care gîndea convențional despre femei, n-o lua în serios din punct de vedere intelectual și din ale cărei păreri distingea doar ecourile apelurilor weimareze la cumpătare. Însă mama nu adoptase la Weimar doar noi opinii, ci descoperise un nou ritm de viață, „ființa sa adevărată“, după cum scrie. A înțeles Arthur acest lucru? Nu știm; nici mama nu o știe și, de aceea, nu se bazează pe înțelepciunea lui Arthur ca să-și protejeze mediul de viață, ci întemeiază un nou ritual al relațiilor, foarte bine definit, prin care este acordată, cel puțin aparent, o îngăduire reciprocă. „Ascultă deci în ce relații vreau să fiu cu tine: în locuința ta ești acasă, în a mea ești doar un oaspete, după cum am fost eu în casa părinților mei după măritiș, un oaspete drag, dorit, care este întotdeauna întîmpinat cu prietenie, dar care nu se amestecă în treburile casei; acestea, sănătatea și educația Adelei, problemele mele cotidiene nu trebuie să te preocupe deloc, m-am descurcat cu ele fără tine pînă acum, o voi face și de acum încolo și nu accept obiecții, pentru că mă indispun și nu ajută la nimic. Poți să vii în fiecare zi la prînz, la ora unu și să stai pînă la trei, apoi nu vreau să te mai văd în acea zi, cu excepția seratelor, la care poți participa cînd vrei și cînd poți rămîne la cină, dacă te vei reține de la disputele pătimașe etc., care mă indispun și pe mine, și de la toate

lamentațiile despre lumea asta proastă și despre mizeria omenească, pentru că-mi provoacă întotdeauna o noapte proastă și vise urîte, iar mie-mi place să dorm bine. La prînz poți să-mi spui tot ceea ce trebuie să știu despre tine, în rest trebuie să te descurci singur, nu pot să te înveselesc pe seama propriei mele bune dispoziții; acest lucru nici nu ar fi posibil, m-am obișnuit prea mult cu singurătatea, nu mă pot dezobișnui de ea și, de aceea, te rog să nu te împotrivești, căci nu renunț la acest plan în nici o condiție; cina ți-o voi trimite în fiecare seară prin intermediul bucătăresei mele, ceaiul ți-l vei bea în casă, îți voi da vasele necesare și un dulap pentru ceai, dacă dorești... de trei ori pe săptămînă se joacă teatru, de două ori sînt serate, poți să te odihnești suficient, probabil îți vei face curînd cîteva cunoștințe tinere; cum ar fi, dacă nu aș fi aici? Atît ajunge, îmi cunoști foarte bine dorința, sper că i te vei conforma cu exactitate și nu-mi vei oferi tristețe în schimbul grijii și dragostei mele materne și al acordului nepregetat cu dorințele tale, acord față de care împotrivirea ta n-ar ajuta, ci ar face totul mai neplăcut."

La 23 decembrie 1807, Arthur Schopenhauer ajunge la Weimar, acceptînd condițiile mamei. El are o mică locuință în casa unui pălărier. Se pregătește pe cont propriu pentru universitate, este meditat în particular de profesorul de gimnaziu Franz Ludwig Passow, doar cu puțini ani mai în vîrstă ca el. Arthur se îngroapă în muncă. La sfîrșitul perioadei weimareze, în 1809, va stăpîni perfect limbile clasice și se va fi familiarizat cu importante opere ale literaturii antice. Va urma Universitatea Göttingen, cu conștiința mîndră a superiorității: colegii săi și chiar unii dintre profesori nu se vor putea măsura cu știința sa. Și totuși Arthur nu va fi fericit în acești doi ani. La Gotha era în centrul atenției, la Weimar este un oaspete nedorit. „Schopenhauer mi-a mai spus", relatează Julius Frauenstädt în 1863, „că s-a simțit întotdeauna înstrăinat și însingurat față de mama sa și de mediul ei și că, de aceea, lumea a fost nemulțumită de el și la Hamburg" (G, 130).

Spre deosebire de mama sa, care dorea și era capabilă să reglementeze relația cu fiul ei în mod univoc, Arthur este prins în ambivalențe pe care nu și le recunoaște. El îi comunică mamei voința de independență și suveranitate, dar așteaptă pe ascuns ca mama să-i ofere o găzduire prevăzătoare. Johanna simțise această dorință ascunsă și îi scrisese foarte clar lui Arthur, înaintea sosirii: „Dintre toate motivele care te-au determinat să alegi Weimarul, îl văd doar pe acela că doreai mult să fii aici, acum nu te simți la Weimar mai acasă decît oriunde altundeva, dacă vei fi cu timpul, rămîne de văzut, te las pe tine să apreciezi, așa cum am făcut-o întotdeauna." În mod evident, Arthur se simte copleșit de libertatea pe care i-o lasă mama. Mîndria sa îi interzice însă să-și recunoască acest lucru. El devine martorul nemijlocit al succeselor sociale ale mamei, fără să ia cu adevărat parte la ele. Urmarea acestui

fapt este dizgrația. Ea răzbate încă în discuțiile lui Arthur Schopenhauer, o viață de om mai tîrziu. Frauenstädt relatează: „Cu mai puțin respect... vorbea despre mama sa, despre care îmi povestea ce viață sclipitoare dusese și cum era înconjurată la Weimar de artiști" (G, 130). Dacă ar fi fost numai „artiștii", însă și Goethe venea des pe la Johanna și, în cei doi ani, nu-i vorbise deloc lui Arthur. Acest lucru supără, cu atît mai mult cu cît Goethe, conform relatărilor contemporane concordante, se comporta la Johanna mai degajat, mai comunicativ, mai apropiat decît în orice alt loc. Arthur trebuie să se mulțumească să trăiască aparițiile fenomenului naturii numit Goethe doar ca spectator.

În general, acesta apare în jurul orei șapte seara, cu lanterna de mînă. De multe ori, pentru drumul de întoarcere trebuie ajutat, dîndu-i-se o lumînare nouă. El sporovăiește cu plăcere cu Sophie, fata în casă a Johannei. Merge și în camera de copii a Adelei, care are acum zece ani; aceasta îi arată jucăriile, el face marionetele să danseze. Cînd Goethe intră în cameră, este, după cum povestește Johanna, „întotdeauna cam tăcut și puțin stingher... pînă observă societatea, ca să știe cine a venit, se așază întotdeauna foarte aproape de mine, ceva mai în spate, astfel încît să se poată sprijini de spătarul scaunului meu; eu sînt cea care începe o discuție cu el, apoi devine vioi și indescriptibil de drăguț, este cea mai desăvîrșită ființă pe care o știu, și ca înfățișare, o statură înaltă, frumoasă, care se ține drept, îmbrăcat cu multă grijă, întotdeauna în negru sau albastru închis, cu părul tuns și pudrat cu oarecare gust, cum se cuvine vîrstei, și o față de-a dreptul strălucitoare, cu doi ochi căprui limpezi, care sînt în același timp blînzi și pătrunzători, iar cînd vorbește, se înfrumusețează incredibil de mult".

El nu „apasă" pe nimeni prin statura sa, crede Johanna, dimpotrivă, în prezența sa, toți sînt îndemnați către propria naturalețe. Alții văd acest lucru în mod diferit. Stephan Schütze relatează: „Putea să ți se facă de-a binelea teamă, cînd intra indispus în societate și mergea dintr-un colț în altul. Cînd tăcea, nu se știa cine va începe discuția." Pentru astfel de cazuri, Johanna avea pregătită o măsuță cu ustensile pentru pictat. Goethe cel indispus se așeza acolo și își lumina dispoziția cu desenul și acuarela. După aceasta, foile se împărțeau ca pîinea caldă, dacă Johanna nu le pusese deja într-un loc sigur. Însă și un Goethe bine dispus putea acționa despotic. Într-o seară, Goethe a adus cu el balade scoțiene și s-a oferit, relatează Schütze, „să recite el însuși una destul de lungă, în așa fel, încît propoziția care se repeta după fiecare vers să fie spusă de femei în cor. Expunerea patetică începu, femeile erau pregătite și interveneau la momentul potrivit, se trecu cu bine peste primul vers, însă cînd aceleași cuvinte se repetară pentru a doua sau a treia oară, doamna profesoară Reinbek fu cuprinsă de un rîset de nestăpînit; Goethe se opri, lăsă cartea să cadă și îi țintui pe toți cu ochii fulgerînd ai unui Zeus tunător: « Atunci

nu mai citesc! », spuse foarte scurt. Toți erau înspăimîntați, dar Johanna Schopenhauer își ceru iertare, promise că vor fi ascultători și garantă pentru ceilalți. Acum porni totul, cu ajutorul lui Dumnezeu, mai departe — și, într-adevăr, să vezi atîtea femei mișcîndu-și ritmat bărbia la comandă era atît de comic, încît era nevoie de întreaga autoritate a unui Goethe ca să ții toată adunarea într-o solemnitate ordonată."

Lui Goethe însuși îi scăpă comicul involuntar pe care îl provocase. În *Jurnalele și anuarele* sale, comentează întîmplarea cu următoarele cuvinte: „Hilla, Lilla, o baladă scoțiană, fu binevenită între noi și în forma unei litanii: textul fu citit cu voce sobră, iar adunarea repetă cîntecul de clopot al refrenului în cor."

Cînd Goethe povestește sau citește ceva, are loc o explozie de transformări. El se preschimbă, în mimică și tonalitate, în persoana despre care povestește, nimic nu-l ține pe scaun, el gesticulează și devine atît de zgomotos, încît consiliera aulică Ludecus, care locuiește deasupra Johannei, bate în podea.

Goethe vorbește cu plăcere despre lucruri comune, poate să se lamenteze o oră întreagă despre un pate de ficat de gîscă, destinat oaspeților de seară și pe care-l mîncase singur la prînz, într-un acces de foame violentă. În conversația comună evită controversele tari și îi repugnă mai ales, după cum amintește adeseori, spiritul critic al generațiilor tinere. De cel care dorea să audă de la el păreri clare, sentințe, obișnuia uneori să-și bată joc, transformînd, la sfîrșitul unui elogiu, constatarea inițială în opusul său. În salonul Johannei, el putea fi adeseori auzit spunînd vorba de duh: „Cînd oamenii cred că eu mai sînt încă în Weimar, sînt deja la Erfurt." Cu ieșirile sale critice și cu plăcerea sentințelor, Arthur ar fi fost foarte rău văzut de Goethe. Însă Arthur este încă reținut în prezența acestuia — lucru care se va schimba la viitoarea ședere la Weimar.

Cînd este bine dispus, Goethe e îngăduitor cu toate, chiar și cu romanele plate ale lui Lafontaine și cu piesele lacrimogene ale lui Kotzebue (pe care le aduce adeseori pe scena teatrului din Weimar). Doamnelor din salonul Johannei le spune că e vorba doar de arta savurării și nu face economie de complimente. Toți acceptă asta de la Goethe, chiar și Arthur, care nu pierde nici una din serile cînd Goethe se anunță la mama sa.

Arthur Schopenhauer participa deci adesea la serate, cînd Johanna stătea lîngă samovar și ținea conversația în frîu în felul ei prevenitor. Unii dintre iluștrii vizitatori, atrași de prezența lui Goethe în casă, s-au gîndit în amintirile ori în scrisorile lor la serile petrecute la doamna consilier aulic Schopenhauer. Nimeni nu l-a observat însă pe Arthur. Aceasta este valabil pentru Bettina și Clemens Brentano, pentru Achim von Arnim, pentru familia Humboldt. Toți au vizitat-o pe Johanna în

acești ani. Doar Zacharias Werner, pe atunci o cometă pe cerul artei dramatice, pare să fi fost în relații și cu Arthur în timpul șederii sale la Weimar. În jurnalele lui Werner există scurte observații referitoare la asta, iar Arthur Schopenhauer s-a lăudat chiar și mai tîrziu că l-a cunoscut pe acest om ciudat.

Zacharias Werner era la zenitul faimei sale, cînd Goethe l-a adus, în 1808, de Crăciun, de la Jena la Weimar. Piesa despre Luther, *Sfințirea puterii*, avusese un mare succes la public în 1806, Arthur o citise la Hamburg, furat de monstruozitatea acțiunii și de patosul limbajului.

Zacharias Werner era din Königsberg, unde crescuse în aceeași casă ca E.T.A. Hoffmann, care era cu opt ani mai tînăr decît el. Mama isterică vedea în băiat un Christos reîntrupat. Zacharias a acceptat aceasta, mai tîrziu a schimbat rolul și a devenit zeu-poet. Cînd a murit Schiller, el s-a bucurat: „Ce mai post a rămas acum vacant!“ Și alții, cum ar fi Iffland și Madame de Staël, îl considerau pe Werner un posibil urmaș al lui Schiller. Inițial, Goethe ridiculizase *Sfințirea puterii*: „tămîie puternică“. Însă, după ce Zacharias Werner a produs la Jena niște sonete cavalerești atît de drăguțe, Goethe a fost mulțumit și el și l-a luat pe trubadur la Weimar. În orice caz, relația cu el a rămas extrem de ironică. După reprezentarea la Weimar a piesei lui Werner, *Wandra*, Goethe l-a încoronat pe scriitor, la masa festivă, cu o cunună de lauri care împodobise anterior un cap de porc. La Weimar, Werner a devenit în curînd o figură implicată în scandaluri. Odată întîrziase la o serată și o servitoare a fost trimisă după el, iar aceasta s-a întors strigînd: Werner încercase să o violeze. Cîțiva ani mai tîrziu, Werner a devenit din nou cucernic: hirotonisit în 1814 ca preot catolic, el s-a stabilit la Viena ca predicator al ispășirii, un fel de flagelator al păturilor sociale superioare.

Arthur îl cunoscuse pe Werner încă de la Gotha și se simțise măgulit de ilustra cunoștință. La Weimar, Werner îl va cuceri pentru teatru.

Vizitele dese la teatru erau obișnuite la Weimar, care nu avea, altfel, prea multe distracții de oferit. Arthur nu făcea excepție însă, pentru el, teatrul era mai mult decît o simplă petrecere plăcută a serii. Este bătător la ochi cum reflecțiile filozofice de tinerețe ale lui Arthur sînt provocate tocmai de teatru, în special de tragedie. La Sofocle, de exemplu, îi vine ideea unui platonism al mizeriei: cum ar fi, se întreabă el, dacă mizeria adevărată nu ar fi deloc adevărată, ci doar o „imagine“ a „răului real existent pentru eternitate“ (HN I, 9). Noi nu proiectăm nevoile reale în ceruri, ci, invers, proiectăm răul cerului în realitatea noastră și înrăutățim, astfel, totul. Este răul real nemijlocit o iluzie? Privirea curajoasă către răul metafizic, o degrevare de răul prezentului? Arthur, chiriașul unui pălărier și oaspete nepoftit în salonul doamnei consilier aulic Schopenhauer, inventează, pentru a găsi detașare, strategia de a lipsi răul real

de realitate prin supralicitare metafizică. Arthur va cizela în continuare această strategie, însă ea este nepotrivită pentru a fi prezentată la seratele Johannei.

Succesele de societate ale Johannei atrag și invidioșii. Nu pare o intenție, ci mai degrabă o întîmplare, că Arthur nimerește printre ei. Passow este un exemplu. Mama îl angajase ca profesor particular. Acest tînăr filolog mîndru, pe care Goethe îl adusese în vara lui 1807 de la Halle la gimnaziul din Weimar, încercă, cu exces de zel, să supraliciteze „diatribele" lui Goethe împotriva literaturii moderne, criticîndu-l și pe Schiller. Goethe, credincios prietenului mort, dădu de înțeles că nu dorește prezența lui Passow la seratele la care participă. Johanna avu deci misiunea penibilă de a-l exclude pe dascălul fiului său. Bineînțeles că Passow se supără foarte tare. El nu se putea certa însă cu Goethe, deci își vărsă năduful pe Johanna. Iată ce-i scrie unui prieten: „Știți, desigur, că sensibila și guraliva Madame Schopenhauer ține, în timpul iernii, anumite ceaiuri de societate, care sînt foarte plictisitoare... unde se înghesuie însă toți învățații și cei ce vor să învețe, pentru că Goethe poate fi adeseori văzut acolo."

Ne putem închipui ce aude Arthur despre mama sa de la Passow, pe care-l prețuiește profesional și la care chiar locuise o bucată de vreme. Passow era un om al resentimentului. El se baricada în Antichitate și își lansa de acolo invectivele împotriva așa-numiților „estetizanți". În societate, obișnuia să nu vorbească, însă tăcerea lui era percepută ca fiind arogantă, în ea se găsea și o senzație de stat la pîndă. Aceasta îl scotea chiar și pe Goethe din fire, astfel încît, după cum relatează Riemer, „ceea ce ar fi trebuit să fie plin de umor și de spirit decurgea doar cu o seriozitate seacă și monosilabic".

Oamenii care veneau la Johanna erau, de obicei, descriși de Passow cu expresia „bipezii obișnuiți". În afara cunoștințelor filologice, Arthur a mai luat de la dascălul său prost dispus și această expresie. Arthur Schopenhauer îi va lărgi însă sfera de valabilitate pînă în zona monstruosului.

O altă celebritate weimareză, cu care el a avut de-a face și care era, la rîndul ei, într-o relație tensionată cu Johanna Schopenhauer, a fost Johannes Daniel Falk.

Falk era un scriitor care avansase după 1806 la funcția de consilier de legiune (înainte se remarcase ca oponent al lui Napoleon!). El a organizat la Weimar un cămin de orfani, fiind, ca promotor al „misiunii interioare", foarte prosper. Pasiunea și, în același timp, slăbiciunea lui era însă mîndria socială exagerată. Opiniile contemporanilor despre acest om sînt prea puțin lingușitoare. Riemer îl numește un „palavragiu insuportabil", a cărui tiradă se oprea doar atunci cînd la orizont apărea un superior, către care se repezea de îndată. În rest însă era valabil faptul

că „nu puteai introduce nici măcar un ac cu gămălie în avalanșa discursului său“ (Riemer). Și Johanna era nemulțumită de pretențiile acestui bărbat, cu care, pentru că și el provenea din Danzig, luase legătura printre primii la sosirea în Weimar. Într-o scrisoare către Arthur, ea îl descrie: „Pretenția sa de distincție este de fapt pe cît de insuportabilă, pe atît de neinspirată, fiindcă devine o povară pentru toată lumea; într-un sfîrșit îi vor fi închise toate ușile burghezilor, iar la Curte va găsi cu greu un substitut pentru ele.“ Nici Falk nu o putea vorbi de bine pe Johanna, căci doamna consilier aulic din Danzig tulbura ordinea weimareză. În cartea sa, *Goethe înfățișat prin intermediul unei relații personale apropiate*, el evită cu bună știință ca, la relatarea numeroaselor convorbiri pe care le purtase cu Goethe la Johanna, să amintească măcar locul întîlnirii.

Arthur are deci o relație mai apropiată cu Falk; în septembrie 1808, călătorește cu acesta la congresul principilor, ținut la Erfurt. Goethe fusese chemat acolo, pentru că Napoleon dorea să-l vadă și să vorbească cu el. Falk, Arthur și cîțiva alții formau coada cometei. Vechile și noile dinastii, chemate la ordine de protectorul lor, își dăduseră aici o întîlnire fastuoasă. Arthur nu se arată însă deloc impresionat. În fața lui Falk, el este „scandalizat de damele de la Curte... care, înaintea comediei, îl numeau pe asupritorul poporului o pacoste, pentru ca, *după aceea*, să-l declare cel mai șarmant om din lume“ (G, 21).

Șederea lui Arthur la Weimar se apropie de sfîrșit. Passow îi confirmă marile progrese la învățătură: în toamna lui 1809 se va putea înscrie la universitate. La 22 februarie 1809, Arthur, de acum major, își sărbătorește cea de-a 21-a aniversare, iar mama îi dă fiului partea lui de moștenire, exact 20 000 de taleri imperiali, care oferă o dobîndă anuală de aproape 1 000 de taleri. Din acești bani se poate trăi foarte bine. Însă cel mai frumos cadou este participarea la marea „petrecere“ din acest an. Ceea ce face atît de atrăgător acest carnaval, organizat de Goethe și Falk la primărie, este că la el ia parte și Karoline Jagemann, vedeta teatrului și a operei din Weimar, iubita ducelui și oponenta lui Goethe. Arthur este îndrăgostit de această femeie, despre a cărei frumusețe vorbește întreaga Germanie. În timpul carnavalului, va fi aproape de ea. Ea este costumată ca Thekla, el ca pescar. Thekla însă nu ia notă de prezența pescarului. Jagemann a pus pe ea toate bijuteriile care i-au fost dăruite de către duce. Ea își concentrează întreaga atenție asupra ducesei: cum va reacționa aceasta? Ducesa trece cu vederea bijuteriile, iar Jagemann îl trece cu vederea pe Arthur. Acesta își transformă dorul în versuri. Pentru prima și ultima dată, încearcă să fie trubadur. „Durerea-mi s-ar face bucurie/La geam de ai veni“, scrie el, și: „Faldurile îți acoperă fereastra/Iar tu visezi pe patul de mătase“ și:

„Faldurile ascund soarele/Înnourat destinul mi-e“ (HN I, 6). Așa va și rămîne, pentru o bucată de vreme, pentru că puterea de atracție a acestei lirici amoroase este limitată. „Această femeie va fi a mea, chiar dacă aș vedea-o spărgînd pietre pe drum“ (G, 17), i se confesează el mamei. Drumul Carolinei Jagemann nu va duce, din păcate, la spărgătorii de piatră; ducele o numește contesă de Heygendorff. Șansele lui Arthur scad la minim.

În vara lui 1809, Arthur și mama călătoresc încă o dată la Jena. Ei îl vizitează pe Goethe. Acesta își notează vizita în jurnal, dar nu amintește de Arthur. Johanna îi cere lui Goethe o scrisoare de recomandare pentru Arthur, care s-a decis pentru Universitatea din Göttingen. Nu este sigur dacă Goethe a uitat să i-o dea sau a refuzat, în orice caz, Arthur va pleca la Göttingen fără recomandare, la 7 octombrie 1809.

CAPITOLUL VII

Göttingen. Studii de științe ale naturii. Umbra tatălui: gustul pentru sobrietate. Între Platon și Kant, între dorința extazului și îndoială.
AL DOILEA SCENARIU FILOZOFIC:
DE LA DESCARTES LA KANT. DE LA RAȚIUNEA DIVINULUI LA RAȚIUNEA DIVINĂ. DE LA METAFIZICĂ LA MORALITATE.
CARIERA „LUCRULUI ÎN SINE".
Arthur în parabola peșterii.

În fond, de ce Göttingen? Jena este mai aproape, dar poate Arthur vrea ca, după doi ani petrecuți la Weimar, să pună din nou o distanță mai mare între sine și lumea mamei. Iar Jena nu mai este acel centru sclipitor al învățămîntului modern de la sfîrșitul veacului, cînd Fichte, Schelling, familia Schlegel, Schiller trăiau și predau acolo.

În Jena existase un foc de artificii, Göttingen era însă steaua polară între universitățile germane. Înființată în 1734 de către regele Angliei George al II-lea, ea și-a cîștigat repede o înaltă reputație științifică. Aici spiritul epocii noi nu a trebuit să se smulgă mai întîi din înlănțuirea teologiei. De aceea științele naturii, un fel de empirism speculativ, dăduseră încă de la început tonul. Albrecht von Haller era, la mijlocul secolului al XVIII-lea, dascălul acestei orientări spirituale la Göttingen. El preda medicina, botanica, chirurgia, scria romane politice instructive cu tendință aristocratic-republicană: înființase așa-numitul „teatru anatomic", un panoptic de părți disecate ale corpului. Amenajarea grădinii botanice și cea a unei maternități provin și ele de la acest harnic iluminist. El a avut contribuții meritorii durabile în domeniul psihologiei. Haller și-a folosit întreaga influență pentru a transforma Göttingenul în fortăreața științei „moderne" a naturii. Renumitul scriitor satiric și aforist Georg Christoph Lichtenberg preda la Georgia Augusta fizica și matematica; Carl Friedrich Gauß conducea observatorul astronomic din Göttingen și preda matematica; o celebritate a lumii instruite era și anatomistul și antropologul Johann Friedrich Blumenbach; Arthur Schopenhauer a audiat încă prelegeri ale acestui patriarh din fericitele vremuri apuse.

La renumele Universității Göttingen în domeniul științelor naturii a contribuit și recomandarea exprimată de A.W. Schlegel, ca acela care intenționează să se dedice materiilor beletristice și speculative să-și clădească inițial la Göttingen fundamentele trainice ale empirismului. Schlegel numea Georgia Augusta un „centru al erudiției germane", unde

se putea „ține pasul cu oricare cucerire științifică a epocii". Aceasta dorea și Arthur, numit cu întîrziere și de aceea cu atît mai ambițios: să ajungă, din punct de vedere științific, la apogeu. Göttingen era însă și dintr-o altă perspectivă la apogeu: Universitatea avea o anume distincție mondenă. Nobilimea și burghezia mai evoluată își trimiteau fiii mai degrabă la această universitate unde, alături de științele naturii, se dezvoltau și științele politice, de inspirație englezească. Celui care fusese examinat de Ludwig Schlözer sau de Johann Stephan Pütter îi era deschisă cariera înaltelor demnități statale. Probabil de aceea își găsise aici și înfumurarea studențească un mediu deosebit de fertil. Administrația orașului încercase să reducă șeptelul, deoarece studenții se simțeau deranjați de vederea vacilor. De cealaltă parte, ucenicii meșteșugarilor se înțelegeau cu vacile, dar nu și cu studenții. Adesea se ajungea la scandaluri. Întotdeauna subiectul era „dreptul străzii", anume, cine și cui trebuie să facă loc pe stradă. Certurile se transformau în alcătuiri de bande, expediții de răzbunare reciproce împotriva locuințelor studențești și a lăcașurilor uniunilor studențești. Dacă tinerii domni erau, în ciuda săbiilor, învinși de calfele de meșteșugari (în epocă, o carte de cîntece studențești îi numește o „bucată de carne fără rost, umor și rațiune"), se ajungea, cîteodată, la o așa-zisă „mutare". Studenții părăseau orașul, iar primăria, temîndu-se să nu piardă o sursă lucrativă de venituri, trebuia să roage distinșii domni să se întoarcă. Aceștia cereau satisfacție. Astfel, tinerii meșteșugari erau puși la punct, cei mai talentați dintre ei compuneau chiar scuze în versuri. Pentru sărbătorirea întoarcerii, hangiii ofereau totul gratis. Gălăgia era permisă toată noaptea.

Și Heinrich Heine își amintește că, la Göttingen, mulțimea studențească era deosebit de nechibzuită. „Sînt unii care afirmă chiar", scria Heine în *Harzreise*, „că orașul ar fi fost construit în vremea migrației popoarelor și că atunci fiecare trib german ar fi lăsat acolo cîte un exemplar desfrînat dintre membrii săi, iar de aici provin toți vandalii, frizlandezii, șvabii, teutonii, sașii, thuringienii ș.a., care și astăzi, deosebiți doar prin culorile șepcilor și ale ciucurilor, se plimbă agale în hoarde pe strada Weender din Göttingen, se bat necontenit între ei pe sîngeroasele cîmpuri de luptă de la Rasenmühle, Ritschenkrug și Bovdens, iar în privința moravurilor și apucăturilor își duc viața tot ca în vremea migrației popoarelor."

Arthur Schopenhauer se simte atras de partea mai nobilă a acestei mixturi locale de scandaluri și blazare, eleganță și agresivitate. Se ține departe de gălăgie și de intrigi, dar pistolul rămîne atîrnat deasupra patului. Agresivitatea sa se limitează la discuțiile pe care le poartă în cercul restrîns al cunoștințelor, ce-i drept, uneori cam grosolan. Colegul de studii Karl Josias von Bunsen, viitorul reprezentant al Prusiei la Sfîntul Scaun, relatează: „Argumentarea îi este aspră și colțuroasă, iar tonul

neîncrezător ca și fruntea lui incomparabilă; spiritul de contradicție pasionat, iar paradoxul său de temut."

Ca oraș, Göttingen nu are nimic deosebit de atrăgător. Heine îl găsește cel mai frumos atunci cînd „îl privești cu spatele". El scrie: „Orașul Göttingen, renumit prin cîrnații săi și prin universitatea sa, aparține regelui Hanovrei și cuprinde 999 de vetre, diferite biserici, o maternitate, un observator astronomic, o carceră, o bibliotecă și o berărie la subsolul primăriei unde berea e foarte bună."

În acest oraș va petrece Arthur Schopenhauer doi ani. Știm puține lucruri despre circumstanțele exterioare ale vieții sale. Începînd cu semestrul al doilea stă în locuința de serviciu a profesorului Schrader, aflată în grădina botanică. Aici se formează ritmul de viață al lui Schopenhauer, ritm pe care îl va păstra pînă la o vîrstă înaintată. Primele ore ale dimineții sînt folosite pentru solicitanta muncă spirituală, el se relaxează cîntînd din flaut. După-masă face plimbări mai lungi; seara merge la teatru sau vizitează cercuri mondene. Are relații cu Friedrich Osann, cu Lewald, pe care-i cunoaște din perioada de la Gotha, cu Carl Julius von Bunsen și William Backhouse Astor, fiul extrem de bogatului negustor de piei emigrat în America, Johann Jakob Astor; îl cunoaște pe viitorul renumit filolog al Antichității Karl Lachmann, ca și pe Karl Witte, băiatul minune, care urmează universitatea la frageda vîrstă de zece ani. Aceste relații n-au fost tocmai prietenii de suflet, de aceea ele se și întrerup după ce Arthur părăsește Göttingen. Mai tîrziu vor mai avea loc doar întîlniri mai mult sau mai puțin întîmplătoare.

În acest cerc al cunoștințelor, Arthur este centrul necontestat; aici „prezicerile" sale sînt ascultate, spre deosebire de casa maternă; aici „spiritul său de contradicție" nu are limite, aici are el dreptate. Însă poate tocmai de aceea nu-i acordă acestui mediu o valoare prea mare. În „Biografia" redactată în 1819, el scrie: „În timpul celor doi ani petrecuți la Göttingen, m-am aplecat cu acea rîvnă permanentă, cu care mă obișnuisem deja, asupra studiilor științifice, de la care relațiile cu ceilalți studenți nu au reușit să mă oprească sau să mă distragă, deoarece vîrsta mea mai coaptă, experiența mea mai bogată și firea mea fundamental diferită mă îndreptau în permanență către separare și singurătate" (B, 653).

Sîrguința sa în ale studiului se concentrează mai întîi asupra științelor naturii. El s-a înscris la disciplina medicină. Voia să îndeplinească astfel dorințele mamei, care îi recomandase un studiu în vederea cîștigării existenței?

Primele însemnări scot deja în evidență înclinațiile filozofice ale lui Schopenhauer. Pe atunci studiul medicinei nu cerea neapărat o renunțare la aceste înclinații. Însuși Kant considerase medicina ca fiind o disciplină învecinată cu filozofia: spiritul speculativ ar trebui să învețe din

empirismul trupului ceea ce ar fi mai bine să neglijeze. Și forțele cosmice fundamentale, repulsia și atracția, puteau fi bine studiate pe corpul omenesc; dieta spiritului, filozofia practică deci, și dieta trupului erau strîns înrudite. Atît spune Kant, cel care a ridicat medicina la demnitate filozofică. Iar cercetătorul științelor naturii și medicul Blumenbach, ale cărui prelegeri de istorie a naturii, mineralogie și anatomie comparată sînt urmărite de Arthur, își practică meseria în strălucirea acelei demnități. Blumenbach, care se consideră „fizician", nu acceptă autoritatea metafizicii tradiționale. El atribuie științei sale competența de a putea răspunde așa-numitelor „întrebări ultime". Fizica lui Blumenbach vrea să potolească și curiozitatea metafizică: „germenele vieții" este redus la combinații chimice ale materiei; el luptă împotriva îngîmfării antropocentriste cu observații despre preistoria fosilă, trage, pentru prima dată, concluzii despre intervale gigantice de timp ale istoriei Pămîntului pornind de la pietrificări; propagă modestia, nu atît față de Dumnezeu, cît față de natura empirică; pe om îl numește, fără nici un respect, „cel mai desăvîrșit dintre toate animalele domestice". Arthur Schopenhauer studiază cu Blumenbach fiziologia; mai tîrziu, el va numi această ramură a științei „punctul culminant al întregii științe a naturii". Prin fiziologia lui Blumenbach, el ajunge să cunoască noțiunea „instinctului de formare".

Blumenbach vedea în acesta un fel de „potență organică a vieții", care se sustrage noțiunilor mecanismului. Kant lăudase teoria instinctului de formare, Schelling o numise „un pas cutezător în afara filozofiei mecanice a naturii", chiar și Goethe își exprimase recunoașterea: misterul lucrului ar fi bine păstrat într-un termen enigmatic.

La Blumenbach, pămîntul solid al faptelor era deci bine arat din punctul de vedere al filozofiei naturii. Aici, înclinațiile filozofice ale lui Schopenhauer nu mai trebuiau să se ascundă. Între cursurile lui Blumenbach și lectura particulară a *Sufletului lumii* al lui Schelling nu exista încă acea distanță de mai tîrziu dintre filozofia naturii și științele exacte ale naturii. Schopenhauer se va îndrepta însă în exclusivitate spre filozofie doar din al treilea semestru. El scrie, în „Biografia" sa: „După ce am început însă... într-o oarecare măsură să mă cunosc atît pe mine, cît și filozofia, mi-am schimbat intențiile, am renunțat la medicină și m-am dedicat exclusiv filozofiei." Ce a „cunoscut", oare, în el însuși, ca să-l determine să se dedice „exclusiv" filozofiei?

La Hamburg, el își cultivase înclinațiile filozofice și artistice ca o evadare din cariera stabilită de tatăl său. O dată cu renunțarea la negustorie, el făcuse primul pas practic împotriva tatălui. Lumea spiritului nu mai este, acum, ceva cu care trebuie să contrabalanseze obligațiile de viață impuse de tatăl său. El este acum de cealaltă parte, a îndrăznit să evadeze din lumea tatălui, însă umbra îl urmărește încă; el dă evadării ceva patern: în lumea spiritului, el favorizează mai puțin evadarea, ci

preferă deocamdată solidul, exactul. De aici orientarea către științele naturii și rîvna sa pentru studierea limbilor antice și a „clasicilor“; cu o conștiinciozitate de negustor, el vrea să adune mai întîi capitalul de bază al educației, înainte de a se aventura în demersuri curajoase. Doar după trei semestre își permite evadarea din evadare. Numai o dată cu alegerea filozofiei va fi desăvîrșită despărțirea radicală de considerațiile burgheze ale scopului și utilității.

Schopenhauer conferă acestei emancipări a pasiunii sale filozofice de scopurile subzistenței burgheze o expresie pregnantă și, în același timp, directă, într-o discuție pe care o poartă cu bătrînul Wieland la una din vizitele ocazionale la Weimar. Acesta îl avertizase împotriva unui „studiu atît de nepractic“ precum filozofia. Arthur răspunde: „Viața este un lucru încurcat. Mi-am propus să reușesc să cuget asupra acestui lucru“ (G, 22).

Deși Wieland însuși înclină mai degrabă către o filozofie a fericirii și permite reflecției filozofice, eventual, amortizarea sceptică a surplusului vital, el este foarte impresionat de hotărîrea pe care Arthur o arată în acea zi. „Da, mi se pare“, răspunde bătrînul domn, „că ai făcut bine... tinere, acum îți înțeleg firea; rămîi la filozofie“ (G, 22). Viața este un lucru încurcat, el trebuie să se gîndească la acest lucru, fără să fie deranjat sau deviat de încurcăturile ei — acesta este programul lui Arthur. El tinde iarăși și iarăși către experiența înălțimilor montane. La sfîrșitul anilor petrecuți la Göttingen, în timpul unei călătorii făcute în 1811 în ținutul Harz, el notează: „Filozofia este o trecătoare alpină înaltă, la ea duce doar o cărare abruptă, presărată cu pietre ascuțite și spini: cărarea este singuratică și devine tot mai pustie pe măsură ce urci, iar cine apucă pe ea nu trebuie să se teamă, ci trebuie să lase totul în urmă și să-și croiască plin de încredere propriul drum prin zăpada rece. De multe ori ea se trezește deodată pe marginea prăpastiei și vede jos valea înverzită: amețeala o trage îngrozitor în jos; însă ea trebuie să reziste, chiar dacă ar fi să-și lipească tălpile de stînci cu propriul sînge. În schimb, va vedea în curînd cum dispare lumea de sub ea, cu deșerturile și mlaștinile ei, neregularitățile ei se netezesc, zgomotele neplăcute nu mai urcă, rotunjimea i se dezvăluie. Ea însăși stă întotdeauna în aerul alpin rece și curat și vede deja soarele, cînd jos domnește încă noaptea neagră“ (HN I, 14).

Către care lumină tinde Schopenhauer, ce soare a răsărit atunci pentru el pe cerul filozofiei? Primul lui dascăl de filozofie, scepticul kantian Gottlob Ernst Schulze, i-a arătat două stele: Platon și Kant. Schulze este un om șiret și învățat, care știe să balanseze sceptic contradicțiile. La Platon poate fi găsită încă vechea metafizică, sigură pe sine, la Kant te întîlnești pretutindeni cu reținerile față de depășirea metafizică a granițelor.

Platon și Kant — între acești doi poli se mișcă într-adevăr spiritul filozofic al timpului, care, plecînd de la Kant, caută o nouă metafizică să construiască întregul — pe Dumnezeu și lumea — conform unor legi care tocmai fuseseră descoperite în subiect, cu ajutorul lui Kant.

Kant, acest amestec de Rococo și Pietism, pusese onorabilele adevăruri filozofice — nemurirea sufletului, libertatea, existența lui Dumnezeu, începutul și sfîrșitul lumii — într-un echilibru frivol: ele erau și totuși nu mai erau valabile. Problemele metafizicii nu pot fi rezolvate, învață Kant și, dacă le scoatem totuși la iveală în permanență, atunci cel mai bine este să nu luăm prea în serios răspunsul de moment. Dacă trebuie să trăiești cu un asemenea răspuns, atunci îl poți accepta în sensul lui „ca și cum". Acesta este epicureismul care face cu ochiul, epicureismul în stil Rococo al lui Kant.

În această balanță frivolă a lui „ca și cum", adevărurile nu puteau rezista prea mult, ele trebuiau să se prăbușească și să devină din nou serioase. Fichte, Schelling, Hegel nu-l vor suporta pe „ca și cum", ei vor filozofa cu reînnoita siguranță de sine a Absolutului. Noul Absolut — pînă aici ajunge totuși efectul lui Kant — va fi însă Absolutul subiectului.

Încă înainte ca Arthur Schopenhauer să învețe să-l prețuiască pe deplin pe Kant, el înțelesese deja rafinamentul și frivolitatea acestuia, cînd cerceta așa-numitele întrebări ultime. „Epicur este Kant al filozofiei practice, după cum Kant este Epicur al celei speculative" (HN I, 12), glosează Schopenhauer pe foile unei cărți.

După cum se știe, Epicur lăsase ca existența zeilor să se fundamenteze pe sine însăși, desprinsese moralitatea practică de obligații și promisiuni divine și, în schimb, împinsese dorința pămîntească de fericire și evitarea suferinței și a durerii în centrul unei înțelepciuni pragmatice a vieții. El le mai acordase valorilor absolute doar o valabilitate „ca și cum". Dacă acestea joacă un rol favorabil fericirii, te poți folosi de ele; e vorba, atunci, de ficțiuni utile vieții, care devin reale doar prin contribuția lor la întruparea fericirii.

Cînd Schopenhauer îl desemnează pe Kant ca pe un Epicur al filozofiei speculative, arată prin aceasta că a înțeles deja cîte ceva din Kant. Incognoscibilitatea „lucrului în sine" joacă la Kant un rol asemănător ca și zeii la Epicur, pe care anticul artist al vieții dorea mult să-i lase să se fundamenteze pe sine.

Kant fusese marea cezură de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. După apariția sa, nimic nu a mai fost ca înainte în gîndirea occidentală, acest lucru îl știa și el. „Pînă acum se considera", scrie el, „că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte... Să vedem... dacă nu am progresa mai mult pornind de la premisa că obiectele trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră... Se întîmplă tocmai ca în cazul

primelor idei ale lui Copernic, care, după ce nu s-a putut progresa cu explicarea mișcărilor cerești, atunci cînd a presupus că întreaga puzderie de stele s-o învîrti în jurul privitorului, a încercat să vadă dacă nu i-ar reuși mai bine în cazul în care ar pune privitorul să se rotească și ar lăsa stelele în pace."

Kant își începuse cercetările în stilul vechii metafizici, căutînd elementele apriorice ale gîndirii, mai precis certitudinile care sînt date gîndirii *înaintea* oricărei experiențe și, de aceea, prin geneza lor, pot fundamenta o metafizică. Kant găsește astfel de *certitudini dinaintea oricărei experiențe* dar, arată el, ele sînt valabile doar *pentru* experiență — ele nu mai pot sta la baza unei metafizici. Aceasta a fost lovitura de grație, „aprioricul" căzuse din ceruri; în locul ancorării pe verticală, mai oferea acum doar orientarea pe orizontală.

Pentru a putea măsura noua mutație spre modernitate și secularizare, care se desăvîrșește o dată cu Kant, trebuie să privim în trecut, la Descartes.

Încă la acesta, rațiunea își ridicase capul mîndru, iar Dumnezeul *revelat* își pierduse din putere și trebuia să fie ajutat. Pornind de la autoreflecția rațiunii, Descartes demonstrează de ce trebuie să existe un Dumnezeu, la fel cum există o lume. Prin autoreflecția rațiunii, Kant demonstrează de ce trebuie să existe ficțiunea numită Dumnezeu. Aceasta este prăpastia care-i desparte pe cei doi. La Descartes, Dumnezeu este coborît deja la nivelul unei ființe bazate pe rațiune, la Kant, el este micșorat dramatic încă o dată: pînă la nivelul unei idei „regulative".

Iată ce a început Descartes să facă încă înaintea lui Kant: să lase căutarea ultimei certitudini metafizice să înceapă prin autoreflecția rațiunii și să o lase să sfîrșească tot aici. La Descartes acționează deja spiritul modernității, pentru că, desigur, lui nu i s-a părut îndoielnică lumea — lucru pe care îl pretinde totuși —, ci doar existența lui Dumnezeu. De aceea, el nu extrage din al său celebru „Cogito ergo sum" o dovadă a existenței lumii (dovadă absolut superfluă), ci mai degrabă un argument al existenței lui Dumnezeu. Cu acest Dumnezeu demonstrat rațional, Descartes intră pe un tărîm periculos, pentru că el pune în libertate prin cercetările sale spiritul suveran al analizei, care va dizolva, pînă la urmă, și cea mai puternică sinteză, anume pe Dumnezeu. Aceasta nu va fi însă munca lui Descartes, ci a urmașilor lui.

Descartes însuși, acest Prometeu al modernității, al analizei „destructive" și al construcțiilor matematice monstruoase, stă douăzeci de ani în exilul său olandez lîngă sobă, privește pe fereastră, unde se face iarnă, primăvară, vară, toamnă și din nou iarnă. Observă tablourile de gen ale vieții de afară: oamenii cu pălării mari, pe străzile ninse; pescărușii pe gardul grădinii, copiii care se joacă după o ploaie de vară; în bălți, albastrul cerului; toamna, zile de tîrg; slujnice chicotind sub fereastră;

seara, trosnetele focului din sobă. Sînt meditații cărora Descartes li se dedică în această viață liniștitoare. Meditații ale liniștii, ale pasivității, ale îngăduinței. Meditații care, în mod caracteristic, dau naștere furorii acțiunii și a dominației. În inima uraganului este, din nou, liniște.

Cartezianismul, universul raționalității, izvorăște din punctul arhimedic al retragerii, al liniștii. Certitudinile personale raționale ale lui Descartes sînt prinse în șlefuirea nesfîrșită a meditației, chiar dacă se vorbește mult despre „mathesis"-ul ordinii și despre „deducții". De aceea este și atît de necugetat să identificăm pur și simplu „cogito"-ul cartezian cu acea noțiune subțiată a raționalității moderne. Meditațiile lui Descartes sînt, într-adevăr, un dialog cu Dumnezeu. Descartes gîndește astfel: rațiunea, prin care-l pot recunoaște pe Dumnezeu, mă face un bun al lui Dumnezeu. Nu eu mă fac stăpînul lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii, ci invers: Dumnezeu pune stăpînire pe mine prin rațiunea mea. Relația stă însă pe muchie de cuțit: e de ajuns o singură mișcare și totul se va fi schimbat: Dumnezeul bazat pe rațiune se va transforma în rațiunea divină.

„Mathesis universalis" a lui Descartes, depășită deja de Spinoza, care își punea întrebări tot în stil meditativ, și expedițiile dornice de experiențe ale empirismului englez (Locke, Hume) aduseseră în discuție activitatea rațională și universală și autodeterminarea sensibilului, fără să permită ca mîndra rațiune să ajungă mai întîi în vagabondare metafizică.

Cugetările sceptice sau spirituale ale lui Montaigne sau Pascal nu au putut opri marșul strălucitor al rațiunii. Leibniz și apoi Christian Wolff unesc grandios, încă o dată, întregul, pe Dumnezeu și lumea. Marele trafic de frontieră dintre cer și cea mai bună dintre lumile posibile se desfășoară, fie inductiv, fie deductiv, neproblematic. Totul este un continuu, natura nu face salturi, trecerile țin de acele „perceptions petites" (percepții inconștiente) și de calculul infinitezimal. Exact aceasta se întîmplă: Leibniz își învață secolul să introducă infinitul în calcule, sprijinit fiind de geniul maestrului aritmetician muzical Johann Sebastian Bach, care ridică „mathesis universalis" la rangul de rugăciune răsunătoare în fața lui Dumnezeu.

Kant caută, în stilul metafizicii tradiționale, apriorităţile gîndirii, și va deveni un descoperitor ca nimeni altul pînă la el. El expune o întreagă gamă de apriorități: formele intuitive ale spațiului și timpului, un mecanism complicat al categoriilor rațiunii, o adevărată piuă a „apercepției", care prelucrează materia experienței pînă la ceea ce noi putem, în final, percepe și cuprinde în concepte. Toate acestea sînt apriorități, adică tot felul de mecanisme cu care sîntem înzestrați ca subiecți încă înainte ca materia experienței să pătrundă în noi. Aceste apriorități, demonstrează Kant, nu ne mai leagă de ceruri. Ele există *înaintea* oricărei experiențe, deci de această și nu de cealaltă parte a experienței, nu dincolo de ea;

ele nu indică *transcendentul*, ci sînt doar *transcendentale*. Ele sînt condițiile, forma pură a oricărei experiențe posibile; metafizic sînt neinteresante, ele prezintă doar un interes de cunoaștere teoretică. Atunci cînd ne ocupăm de ele, transcendem experiența în direcția condiției posibilității ei, deci pe orizontală, nu pe verticală. „Transcendentalul" kantian este, într-un anumit sens, opusul „transcendentului", deoarece analiza transcendentală constă tocmai în dovada că — și motivul pentru care — nu putem avea o cunoaștere a transcendentului. Nici un drum nu conduce de la transcendental la transcendență. Un exemplu: rațiunea noastră ordonează materia experienței după principii de cauzalitate. Împotriva senzualistului David Hume, care deduce cauzalitatea din experiență, ca presupunere a probabilității, așezînd-o deci *a posteriori*, Kant demonstrează că nu am dobîndit cauzalitatea prin experiență, ci ne apropiem de experiență cu ajutorul ei, adică o atașăm aprioric obiectelor experienței noastre. Conform lui Kant, cauzalitatea nu este deci o schemă a lumii din afară, ci o schemă a minții noastre, pe care o suprapunem lumii exterioare. Acest aprioric cauzal există doar pentru domeniul experienței. Să cauți să descoperi un Dumnezeu ca primă cauză, cu ajutorul principiului cauzalității, înseamnă să depășești domeniul oricărei experiențe posibile, înseamnă să folosești greșit o categorie a rațiunii. Cu acest argument kantian se destramă lanțurile argumentative, meșteșugit făurite timp de peste două secole, ale demonstrației raționale a existenței lui Dumnezeu. Kant a distrus metafizica tradițională și a fost nașul teoriei moderne a cunoașterii. El impune rigoare gîndirii și îi arată cu precizie în ce ocazii și sub impulsul căror seducții își depășește ea limitele și hălăduiește pe cîmpiile beatificatoare, unde nu are ce căuta. Kant împinge plăcerea speculației, căreia îi slujise și el în scrierile de tinerețe despre apariția lumii, în vecinătatea afaceriștilor găunoși, care vor să reușească umflîndu-și conturile. Expedițiile romantice ale teozofului suedez Swedenborg (1688–1772) l-au stimulat, probabil, să delimiteze domeniile. Va avea răbdare, scrie Kant, „pînă cînd domnii se vor fi săturat de visare", ca să-i conducă apoi, ținîndu-i de mîna considerațiilor lui seci, în atelierele ascunse ale idolilor lor. Contrazicîndu-se cu ultrapopularul „vizionar" Swedenborg, el devine conștient de urgența unui demers care să se ocupe „nu atît cu lucrurile, cît cu modul de cunoaștere a lucrurilor". Delirului inițierii în transcendent el vrea să-i opună cumpătarea transcendentalului. O altă scriere ocazională, din timpul lucrului la marea *Critică a rațiunii pure*, poartă titlul sugestiv *Eseu despre boala capului*. Ea se ocupă de un alt metafizician, care o ia și el razna, așa-numitul „profet al caprelor", Jan Komarnicki, care își ducea pe atunci traiul în Königsberg. Descult, îmbrăcat în piei de animal, înconjurat de paisprezece vaci, douăzeci de oi și patruzeci și șase de capre, el se manifesta în profeții despre Dumnezeu și lume.

Kant nu precupețește nici un efort ca să coboare ceea ce este minunat la ceva demn de mirare. Marea, epocala operă *Critica rațiunii pure* se naște dintr-un astfel de aluat.

Arthur Schopenhauer, care începe lectura lui Kant în perioada petrecută la Göttingen, vede inițial în filozoful din Königsberg doar pe cel ce strica jocul în metafizică, față de ale cărei promisiuni este încă foarte receptiv. Schopenhauer scrie, într-o notă marginală din 1810: „Cineva povestește o minciună, altul, care știe adevărul, spune că asta este o minciună și o înșelătorie și că iată care este adevărul. Un al treilea, care *nu* cunoaște adevărul, dar care este foarte inteligent, arată contradicțiile și afirmațiile imposibile din acea minciună și spune: de aceea este minciună și înșelătorie. Minciuna este viața, inteligentul este doar Kant, adevărul a fost spus de cîte unul, cum ar fi Platon“ (HN I, 13).

Kant a făcut, oricum, mult mai mult decît să pună doar plăcuțe cu interdicții, mai mult decît să supravegheze doar funcționarea rațiunii conform regulilor și să împiedice sau să dezvăluie limitele competenței („minciună și înșelătorie“). Iar acest „mai mult“ îi entuziasmase pe contemporanii săi; doar Arthur Schopenhauer, adîncit pentru moment în lectura lui Platon, nu îl observase sau nu dorise să-l observe încă.

Acest întreg ceasornic al capacității noastre de percepție și de cunoaștere, făurit de Kant în stil Rococo, cu cele patru feluri diferite de judecăți, de care sînt prinse apoi tentaculele a cîte trei categorii, ca, de exemplu, de judecata de calitate categoriile „realitate, negație, limitare“ și așa mai departe (Kant a dorit să instaleze chiar și rotițe mai mici, cel puțin a amenințat cu aceasta, cînd a spus că, dacă ar vrea, ar putea „să deseneze întregul arbore genealogic al rațiunii pure“) — acest aparat este cu totul altceva decît un „arbore“; ca să poată lucra, să macine și, apoi, să recompună materia experienței, el are nevoie de energie vitală. Determinarea acestei energii este partea centrală a filozofiei kantiene. El o numește — și aceasta trebuie să surprindă astăzi pe oricine vede în Kant doar mașinistul rațiunii — „imaginația productivă“. „Că imaginația“, scrie el, „este un ingredient necesar al percepției înseși, la aceasta nu s-a gîndit încă nici un psiholog.“

Ridicarea pe tron a imaginației nu este doar opera epocii „Sturm und Drang“ sau a Romantismului. Kant însuși o operase și, luînd în considerare recunoașterea sa publică, el a fost, probabil, cel mai eficient producător de regi. Oricum, el primise o indicație importantă; aceasta se întîmplase cînd citise cartea *Émile* a lui Rousseau, din cauza căreia a renunțat chiar și la plimbările sale regulate.

Sub titlul „Mărturisirea de credință a vicarului din Savoia“, Rousseau introdusese, în a patra carte a romanului său educativ *Émile* (1762), un eseu filozofic în care pretindea că vrea să „stabilească“ punctele de reper evidente pentru el în oceanul opiniilor. Rousseau se împotrivește concep-

tului senzualiștilor englezi de teorie a cunoașterii. Conform lui Rousseau, aceștia concep omul cunoscător, perceptiv doar ca pe un mediu pasiv, în care impresiile simțurilor se întipăresc cumva. Împotriva acestora, Rousseau elaborează meditațiile sale extrem de fructuoase despre spontaneitate, adică despre partea activă a cunoașterii și a percepției. Într-o manieră virtuoasă, Rousseau extrage, din analiza capacității de judecată, realizările eului.

O ființă pur sensibilă, arată Rousseau, n-ar putea nicicum cuprinde identitatea unui obiect pe care-l vezi și îl atingi în același timp. „Ceea ce este văzut" și „ceea ce este atins" s-ar despărți, pentru ea, în două „obiecte" diferite. „Eul" le unifică. Unitatea eului garantează, prin urmare, unitatea obiectelor exterioare.

Rousseau merge chiar mai departe: el compară „sentimentul eului" cu „percepția" lumii exterioare și ajunge la concluzia că eu pot „avea" senzația doar dacă ea pătrunde în sentimentul eului; iar pentru că senzațiile îmi mijlocesc ființa exterioară, ele existînd însă doar în mediul sentimentului eului, rezultă că, fără sentimentul eului, nu există ființă. Sau invers: sentimentul eului scoate la iveală ființa. Sentimentul eului nu este însă nimic altceva decît certitudinea: *eu exist*. În acest loc, Rousseau se întoarce imediat contra lui Descartes, inversînd fraza clasică a acestuia, „cuget, deci exist". „Exist, deci cuget" anunță Rousseau. Gîndurile nu se gîndesc singure. Chiar dacă logica impune o legătură atît de necesară între două reprezentări, pentru ca legătura să apară, trebuie ca eu *să vreau să o produc*. Între două puncte nu există o linie, decît dacă o trag eu.

Pentru Descartes, voința era izvorul greșelii, gîndirea „pură" este o gîndire care se gîndește pe sine fără un impuls din partea voinței. Rousseau arată că și cel mai elementar mod de gîndire poate avea loc doar ca urmare a unui eu care există și are, așadar, voință.

Acest activism fundamental, descoperit de Rousseau, care, doar el, pune în mișcare inițial percepția și cunoașterea, este numit de Kant acum „imaginație". El a mai găsit și concepte mult mai dificile pentru această capacitate fundamentală a eului. El vorbește, fără frică de monștri verbali, de „sinteza transcendentală a apercepției" ori, mai simplu, de „pura conștiință de sine", pe care o numește „punctul culminant, de care trebuie ancorată orice utilizare a rațiunii, chiar și întreaga logică, iar după ea, filozofia transcendentală".

Astăzi ne poate părea ciudat cu cît consum de inteligență trebuie scos, din încîlcelile fără leac ale gîndirii, lucrul aparent cel mai de la sine înțeles, anume acel „eu exist". Acest lucru *trebuie* să ne mire mai întîi, dacă vrem cu adevărat să refacem acel ceva din care trebuiau să se dezvolte conștiința de sine, după ce a fost născută filozofic, precum și sentimentele euforice care au însoțit această naștere. Deoarece critica

obișnuită uită aceste lucruri: dorința, intensitatea, vitalitatea care au fost legate de descoperirea eului ce fundamentează lumi. Simplitatea era atît de grea, trebuiau străbătute lungi drumuri, înainte de a ajunge la sine. Euforia sosirii poate fi înțeleasă doar prin transpunerea în felul de autoobscuritate al epocii premoderne. Gîndirea, credința, sentimentele erau pe atunci, aceasta ne-a învățat Foucault, altfel polarizate. Gîndirea dispărea în ceea ce era gîndit, sentimentul — în ceea ce era simțit, voința — în ceea ce era dorit, iar credința — în obiectul credinței. O furie a dispariției mutase ca prin minune subiectul în imaginea sa și îl țintuise acolo. Iar acum, scena se rotește, acum producătorul se extrage din acele creații, se așază în fața lor și spune: priviți, asta am făcut eu!

Cînd acest lucru s-a întîmplat pentru prima dată — era epoca lui Rousseau și a lui Kant — a fost perceput ca un răsărit de soare, care îndreptățește cele mai mari speranțe.

Omul, ce se descoperă pe sine ca regizor al piesei la care pînă atunci se simțise doar spectator, primește înapoi, dintr-o dată, toate bogățiile cerești. Iar ceea ce ține în mîini sînt doar lucruri create de el. Aceasta îl entuziasmează pentru o vreme, însă apoi îl va decepționa. Pe măsură ce descoperă ceea ce e făcut de om în vechile comori ale metafizicii, acestea își pierd vraja și puterea de seducție. Ele devin opace și triviale. Calea de ieșire va fi următoarea: dacă tot ești creatorul, atunci trebuie să creezi cu adevărat cît se poate de mult; viitorul va fi căutat în acumulări grăbite. Adevărurile vor exista doar pentru a fi „transpuse în realitate“. Astfel ia naștere religia secularizată a progresului și a dezvoltării. În sfîrșit, va veni timpul cînd oamenii se vor simți îngrădiți de *ceea ce este făcut* și își vor dori *ceea ce devine*, un timp, în care „apropierea“ „sinelui“ devine o problemă; apoi va fi vorba, dintr-o dată, de „înstrăinarea“ în lumea creată de sine, apoi creația depășește omul creator. Imaginația va descoperi o nouă utopie: posibilitatea de stăpînire a creației. Acolo unde aceste utopii își pierd din putere, își va face apariția o nouă teamă: cea față de istoria făcută de sine.

Bineînțeles că, la începuturi, toate acestea nu au fost gîndite și prevăzute astfel. Atunci predomina mai degrabă euforia unei împroprietăriri. Kant, în orice caz, își sărbătorește astfel procesul autoîntemeierii și autoasigurării într-o mare solitudine și incertitudine. „Tărîmul rațiunii pure... este o insulă, închisă prin natura ei în granițe neschimbătoare. Este tărîmul adevărului... înconjurat de un ocean mare și furtunos.“

Kant fundamentează, el creează un punct de sprijin, din care poți privi oarecum liniștit asupra imensului necunoscut.

El i-a dat acestui „necunoscut“ un nume mai degrabă nostim: „lucrul în sine“.

„Lucrul în sine“ este necunoscut într-un mod mult mai radical decît poate fi ceva care este doar „deocamdată necunoscut“. „Lucrul în sine“

este numele acelui necunoscut pe care îl producem, în mod paradoxal, doar cînd cunoaștem ceva; este umbra pe care o facem. Totul poate fi cuprins doar în ceea ce este *pentru* noi. Ceea ce sînt „lucrurile în sine", independent de „organele" cu care noi ni le închipuim, ne va scăpa întotdeauna. Ființa este o „ființă imaginată". O dată cu „lucrul în sine", apăruse la orizont un nou tip de transcendență; nu o transcendență a vechii lumi de dincolo, ci o transcendență care nu este nici mai mult, dar nici mai puțin decît partea întotdeauna invizibilă a tuturor „în-chipuirilor". Chiar Kant a lăsat, cu multă detașare, ca „lucrul în sine" al teoriei cunoașterii să se sprijine în afara noastră, pe el însuși. Curiozitatea față de ceea ce este lumea dincolo de reprezentările noastre l-a chinuit inițial și pe Kant, însă el a domolit-o cu o analiză riguroasă a contradicțiilor („antinomiilor") rațiunii noastre.

„Rațiunea umană", astfel își începe Kant introducerea la *Critica rațiunii pure*, „are... soarta particulară că e copleșită de întrebări pe care nu le poate evita; căci ele îi sînt impuse de natura rațiunii înseși, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă depășesc întreaga capacitate a rațiunii omenești."*

Această contradicție nu poate fi soluționată, ea trebuie acceptată; cu atît mai mult, cu cît, prin intermediul rațiunii noastre, ne putem descurca foarte bine, într-o lume care finalmente ne este totuși necunoscută. Dacă ne lăsăm conduși de experiență și de cunoaștere, nu ajungem, ce-i drept, la adevărul absolut, dar știm suficient de mult, ca să ne putem afirma în lume. Astăzi am spune: formele noastre de experiență și cunoaștere nu ne dau, ce-i drept, cunoștințe absolute, dar ne oferă, în schimb, ritualuri de adaptare la lumea vie.

„Lucrul în sine" kantian va face o carieră unică.

Kant a lăsat moștenire o construcție bine închegată a cunoașterii raționale, însă „lucrul în sine" era ca o gaură prin care intră un curent de aer îngrijorător.

Urmașii lui Kant nu vor lăsa ca acest „lucru în sine" să fie fundamentat pe sine, cu detașarea acestui burlac înțelept din Königsberg. Ei vor încerca să-l circumscrie cu orice preț. O curiozitate tumultuoasă va dori să pătrundă în presupusa inimă a lucrurilor — fie ea „eul" lui Fichte, „subiectul naturii" al lui Schelling, „spiritul obiectiv" al lui Hegel, „corpul" lui Feuerbach sau „proletariatul" lui Marx; somnul lumii va fi deranjat, iar dacă nu va fi descoperit cuvîntul magic, el va fi inventat; iar dacă nu va exista un adevăr ultim de descoperit, atunci adevărul va fi „produs", mai precis: se va aștepta ca istoria făcută de sine să scoată la iveală adevărul. Dîra de sînge a istoriei recente este semnătura acestui

---

* Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, trad. N. Bagdasar, E. Moisuc, p. 21.

adevăr. Adevărul va fi urmărit ca un inamic. „Ne lipsește ceva“ strigă Danton al lui Büchner, „nu pot să spun ce anume, dar nu vom reuși să-l extragem din măruntaie, de ce să ne mai spetim? Plecați, sîntem niște alchimiști nenorociți!“

Nici tînărul Schopenhauer nu se lasă mulțumit de detașarea sceptică a lui Kant. Și el vrea să pătrundă în esența lucrurilor. El încearcă să echilibreze criticismul kantian cu Platon, care, crede el, nu este doar un paznic, ci este un apostol al adevărului. Kant predă doar obiceiurile la masă, cunoaște chiar și cîteva rețete; Platon însă aduce mîncarea. Într-o notă marginală despre Kant, din 1810, Schopenhauer scrie: „Cea mai bună expresie pentru lipsurile lui Kant este că nu a știut ce-i contemplația“ (HN I, 13).

Pentru Schopenhauer, după cum știm deja din perioada hamburgheză, „contemplația“ este acel fel de cunoaștere posibil pe vîrfurile selecte ale munților și care promite evadarea din constrîngerile utilității, ale carierei burgheze, în general din încăierarea autoafirmării. „Adevărul“ pe care-l caută Schopenhauer nu i se pare în primul rînd un corpus de judecăți judicioase, ci o modalitate existențială. Nu *posezi* adevărul, ci ești în adevăr. Nu este vorba de foloasele, ci de fericirea cunoașterii. Cînd vorbește despre „contemplație“ și îi resimte lipsa la Kant, Schopenhauer se gîndește și la un fel secularizat de „convertire“ pietistă, la renașterea omului de lume întru filiațiunea divină. El caută, nu putem spune altfel, o inspirație beatificatoare. Schopenhauer nu-și poate potoli, deocamdată, o astfel de nevoie prin Kant. El îl poate accepta pe acesta ca mecanic al rațiunii; Kant este pentru el ceea ce este solid în filozofie, ceea ce Arthur lăsase în urmă, în viața burgheză, prin renunțarea la cariera de negustor dorită de tată. În lumea filozofică nepaternă, Kant este singurul care beneficiază, să spunem, de aprobarea paternă, dar de nimic mai mult. La sfîrșitul perioadei petrecute la Göttingen, dar mai ales la Berlin, Arthur Schopenhauer îl va redescoperi pe Kant și va găsi în el acea dimensiune a filozofării inspirate existențial pe care o caută încă zadarnic acum. El îl va înțelege în sfîrșit pe acel Kant despre care nu fusese vorba pînă acum, și anume, pe marele teoretician al libertății omenești.

Kant se apropiase de acest mister al libertății într-un fel care a avut efecte la fel de epocale ca și teoria sa a cunoașterii. Ca teoretician al libertății, Kant a fost un Sartre al începutului de secol XIX.

Kant nu se apropiase de secretul libertății doar în *Critica rațiunii practice*, ci deja în capitolele dedicate „antinomiilor“ în principala lui lucrare de teorie a cunoașterii, capitole pe care Arthur Schopenhauer le numește de-a dreptul „geniale“.

Să ne amintim: Kant concepuse „lucrul în sine“ ca fața necunoscută a tuturor „în-chipuirilor“ noastre. „Lucrul în sine“ exterior nouă este lăsat de Kant, în maniera sceptic-frivolă descrisă deja, să se autofunda-

menteze. Însă: într-un mod de o temeritate fără egal și totuși consecventă, Kant așază această față necunoscută și în noi înșine.

Și noi ne sîntem nouă înșine o reprezentare, iar în rest sîntem un „lucru în sine". Noi reflectăm, dar sîntem și spatele oglinzii. Sîntem un ochi și de aceea lumea este ca o imagine, ochiul însă nu poate să se vadă pe sine. Astfel, înalta transcendență de altădată se transformă în zona oarbă a existenței noastre, în „bezna clipei trăite" (Bloch). Acum acționăm, iar mai tîrziu vom găsi întotdeauna o necesitate, o cauzalitate pentru acțiunea noastră, în momentul acțiunii sîntem însă „nedeterminați", ne percepem ca pe o ființă, care nu este legată de un lanț de cauzalități, ci prin intermediul căreia ia naștere, ca din nimic, un nou lanț al cauzalităților. Universul existenței necesare se destramă în fiecare clipă. Kant dă un exemplu trivial: „Dacă acum... perfect liber și fără o influență necesară determinantă a unor cauze naturale, mă ridic de pe un scaun, în această împrejurare se formează imediat un nou șir infinit, împreună cu urmările sale naturale." Prin urmare, cînd voi fi apoi în picioare, sînt, relativ la acest eveniment, prada explicațiilor cauzale; atunci devine vizibilă necesitatea, însă numai pentru că evenimentul ridicării de pe scaun a trecut. Fiecare moment mă pune în fața unei alegeri, mă face răspunzător față de libertate.

„Necesitate", „cauzalitate" — acestea sînt categorii ale gîndirii noastre imaginative, deci ale lumii aparente, aparente nouă. Eu îmi sînt mie însumi o reprezentare, în măsura în care mă studiez, reflectez asupra acțiunilor mele. În același timp, am însă experiența libertății. Omul trăiește în două lumi. El este, pe de o parte, în terminologia kantiană, un „phainomenon", o celulă a lumii simțurilor, care trăiește conform legilor acestei lumi; pe de altă parte, el este un „noumenon", un „lucru în sine" — fără necesitate, fără cauzalitate, un ceva care există deja încă înainte ca eu să-l pot concepe și explica și care este infinit mai mult și altfel, decît pot eu concepe.

Aici este centrul secret de gravitație al întregii filozofii kantiene. Kant însuși a admis acest lucru într-o scrisoare, cînd a recunoscut că tocmai problema libertății: „omul este liber și, pe de altă parte, nu există libertate, totul este necesitate naturală" — l-a trezit din „moțăiala dogmatică" și l-a împins la critica rațiunii.

Cînd Kant determină evenimentul libertății ca fiind întotdeauna începutul „necondiționat" al unui lanț cauzal, îl auzim din nou pe Rousseau. Acesta, preocupat de întrebarea dacă un început al lumii poate fi măcar gîndit, răspunsese temerar: un astfel de început poate fi conceput, dacă noi înșine o putem lua de la început tot timpul: „Mă vei întreba", scrie în *Émile*, „de unde știu că există mișcarea din proprie inițiativă; îți răspund că o știu, pentru că o simt. Vreau să-mi mișc brațul și îl mișc, fără ca această mișcare să aibă altă cauză nemijlocită decît voința mea."

Rousseau făcuse, așadar, din „voință“ forța libertății. Aici, Kant merge însă pe drumuri sensibil diferite. Pentru el, „necesitatea“ devine prototip al acestei libertăți. O argumentație întortocheată, însă un gînd finalmente simplu îl conduce într-acolo: „voința“ — aceasta este natura din noi. Iar ceea ce dorește natura din noi este tocmai necesitate naturală și nu libertate. Sîntem liberi atunci cînd dovedim că avem forța să rupem lanțurile în care sîntem legați ca ființe naturale. Libertatea este triumful asupra naturii noastre instinctuale. Ca ființe naturale aparținem lumii fenomenelor, dar ieșim din lumea aparentă, cu necesitățile ei, atunci cînd auzim vocea conștiinței; cînd ne depășim pe noi ca ființe naturale; cînd facem ceva pentru care nu ne obligă nici o necesitate, ci o voce a conștiinței. Noi acționăm „necondiționat“, cînd, într-un act fundamental, ne-am decis pentru o anumită „necesitate“. Iar cînd această „necesitate“ are puterea să scoată la suprafață o „voință“, atunci în noi triumfă „lucrul în sine“, care ca ființe morale, noi înșine, sîntem întotdeauna.

Kant denumește o astfel de acțiune ca fiind „morală“. Este moral deci ceea ce nu-și extrage legile din lumea fenomenelor; noi sîntem morali, atunci cînd ne depășim pe noi înșine ca ființe naturale. Moralitatea noastră ne conduce în inima tăcută a lumii. În acest punct apare „lucrul în sine“ moralizat, moștenirea vechii metafizici. „Lucrul în sine“, „libertatea“ și „legea morală“ sînt adunate în „rațiunea practică“, ce compensează cerul pustiu de afară printr-un cer al moralității în capul omenesc. Rațiunea teoretică și cea practică ajung într-o constelație surprinzătoare: conform lui Kant, categoriile rațiunii teoretice pot lucra doar dacă sînt folosite ca o condiție a experienței posibile. În cazul rațiunii practice este chiar invers: ea are valabilitate doar dacă este în contradicție cu regulile de experiență moral-practice (folosul propriu, autoafirmarea, căutarea fericirii ș.a.m.d.). Dacă rațiunea practică ar pretinde numai ceea ce învață rațiunea și impune natura, atunci ea nu ar putea ieși din „libertate“, din „lucrul în sine“ determinat prin experiență. Însă ea trebuie să facă tocmai acest lucru. Și astfel, forța libertății la Kant nu mai este, finalmente, „voința“ lui Rousseau (acesta este prea naturalist pentru Kant), ci „necesitatea“, care este suficient de puternică încît să scoată la iveală în mod autonom, adică de la sine, o voință.

Rațiunea practică, ce vine din misterul „lucrului în sine“, are, conform lui Kant, forța de a produce acțiuni, care au loc doar pentru că sînt raționale; această forță nu are nevoie de impulsurile de sprijin ale înclinației sau fricii. Ea trebuie chiar să respingă astfel de impulsuri: „Există“, scrie Kant, „unele suflete care sînt atît de participative, încît... ele au o plăcere interioară de a răspîndi bucuria în jurul lor, și care se pot delecta cu mulțumirea altora, în măsura în care aceasta este opera lor. Însă eu afirm că o astfel de acțiune..., oricît ar fi de admirabilă, nu are totuși o valoare morală adevărată.“

Aceasta a fost prea mult chiar și pentru sclipitorul kantian Schiller. El a compus următoarea epigramă:

„Îmi slujesc cu plăcere prietenii,
însă, din nefericire, o fac din înclinație
și astfel, de multe ori îmi par nevrednic.
Nu există alt sfat, trebuie să încerci a-i disprețui,
făcînd astfel cu oroare ceea ce-ți impune obligația."

Imperativele rațiunii practice ale lui Kant nu promit vreo răsplată, respectarea lor nu poate fi un mijloc pentru urmărirea altor scopuri. Este obligația pură, de dragul ei înseși. Ea stă la capătul tuturor lanțurilor cauzale posibile. Noi percepem obligația în legea morală interioară.

Este ca și cum bătrîna metafizică detronată, alungată din spațiile vaste ale cosmosului, și-ar fi adunat întreaga putere rămasă și s-ar fi infiltrat în conștiințele tuturor subiecților secularizați, unde, acum, șicanează încontinuu.

Astfel trebuie să ne apară moralitatea kantiană, dacă o privim din punctul de vedere al sorții metafizicii. Pe de altă parte, privită dinspre lumea ființelor materiale, ea arată trăsături la fel de stranii. Pentru că un control interior atît de riguros, ca acela descris de Kant, a luat-o, fără nici o speranță, înaintea stării de atunci a culturii conștiinței, chiar dacă este legat de aceasta. Evident, conștiința prinsese o conjunctură favorabilă în vremea lui Kant. Acest fapt are istoria lui. În mai multe valuri, procesul de civilizare occidental introdusese forța, cu care era păstrată o anumită ordine a coexistenței, ca pe o conștiință în indivizi.

În epoca premodernă, forța pe cont propriu era multiformă și omniprezentă. Forța statală, în schimb, era utilizată ambulant, motiv pentru care nu putea fi peste tot în același timp. De cele mai multe ori era prezentă într-un mod absent, la fel ca raiul și iadul. Atracția și amenințarea acestora creaseră însă importante reguli de circulație. Acestea te făceau să te simți învăluit de ele, chiar protejat, însă rămîneau „afară"; puteai ajunge la o înțelegere cu ele, prin intermediul instituției bisericii și al ritualurilor sale. Legăturile de afaceri ale „comerțului cu indulgențe", de exemplu, erau extraordinar de despovărătoare, ele proveneau din spiritul unui concordat între Dumnezeu și diavol, adică „între spirit și materie, prin care domnia atotputernică a spiritului este susținută teoretic, însă materia este pusă în poziția de a-și exercita practic toate drepturile ce-i fuseseră anulate... Poți să dai curs înclinației sensibile a inimii și să îmbrățișezi o fată frumoasă, însă trebuie să recunoști că a fost un păcat rușinos, iar acest păcat trebuie ispășit" (Heinrich Heine). Domul Sf. Petru, construit cu bani din indulgențe, poate fi, conform lui Heine, și un „monument al plăcerii trupești", ca

acea piramidă pe care o curtezană egipteană o construise din banii cîștigați prin prostituție.

Luther a fost marele distrugător al plăcerii jocului; el a putut fi astfel, pentru că vremurile cereau un nou Dumnezeu, un Dumnezeu intim, interiorizat. Iar vremurile au făcut acest lucru, pentru că societatea burgheză ce lua naștere, organizată pe baza diviziunii muncii, avea nevoie de oameni și scotea la iveală oameni care se puteau stăpîni, care puteau „ține în ei“, care nu trebuiau constrînși din exterior, ci se puteau constrînge singuri. Șirurile de acțiuni, în care fiecare individ este prins, devin mai lungi și mai necontrolabile. Pînza socială țesută fin se transformă în cap într-un caroiaj care împiedică acțiunea.

Kant este purtat de acest proces și subestimează, în același timp, rezultatele lui. Preluarea integrală a puterii de către conștiință era previzibilă, ce-i drept, în secolul al XVIII-lea, ca perspectivă, însă nu s-a înfăptuit atunci. Imperativul categoric kantian, prin care el adună murmurul conștiinței într-o frază apodictică tăioasă: „Acționează doar după acea maximă, prin intermediul căreia poți să vrei, în același timp, ca ea să devină o lege generală“ —, acest imperativ este un postulat cu dublă putere: el exprimă solicitarea ca întreaga conștiință să solicite în acest mod. El nu este evident în mod nemijlocit, ca solicitare cerută devine imediat și victima cazuisticii țintind la întîmplare, care îi reproșează, de exemplu, filozofului din Königsberg că orice hoț poate fi scuzat prin intermediul imperativului categoric: eu fur, iar maxima mea este: să se anuleze proprietatea; eu vreau ca și ceilalți să facă acest lucru, astfel încît nu va mai exista proprietate și, în final, nici hoți. Eu, ca hoț, pun la cale îndepărtarea hoției.

Trebuie deci să recunoaștem: istoria socială a conștiinței nu progresase atît de mult, încît să te poți baza pe premisele și spusele lui Kant pentru reglementarea relațiilor sociale. Oamenii depășeau limitele, chiar dacă erau poate frînați de cîrma interioară. Ceea ce concepe Kant este o utopie. La fel cum, la Adam Smith, societatea burgheză se stabilizează și progresează singură, prin intermediul pieței și al acțiunii conforme cu piața a indivizilor, fără a necesita intervenția unei puteri statale, la fel ar trebui ca societatea burgheză să rămînă echilibrată și din punct de vedere moral, fără tutelă statală, un sistem de autoîngrijire a bunăstării sufletești. Cu imperativul său categoric, Kant vrea să ofere o anumită formulă pentru dezvoltarea biotopului moral al societății burgheze.

Istoria viitoare a alianței societății burgheze cu lumea moralei este cunoscută, ea se desfășoară după deviza: încrederea este bună, controlul este și mai bun. Nevoia de interiorizare a conștiinței a scăzut dramatic în secolul nostru: a existat încurajarea statului pentru inconștiență în stil mare, iar în același timp plasele de control de sus au avut ochiuri tot

mai dese, iar din nou descoperitul fundament psihic se revarsă o întreagă cultură a pretextului, a lipsei de importanță — astfel încît conștiinței îi mai rămîne doar puțin de făcut, motiv pentru care a coborît din nou la nivelul premodern și face comerț de indulgențe cu amenzi și certificate medicale.

În cazul rigorismului moral al lui Kant, nu trebuie să uităm că el se datorează nu în ultimă măsură faptului că trebuia compensată acea frivolitate subliminală: frivolitatea lui „ca și cum". Locul credinței în Dumnezeu ar trebui să fie luat de încrederea în propria forță morală. Și invers, forța morală trebuie să acționeze atît de necondiționat, „ca și cum" Dumnezeu ar veghea asupra ei. „Este înțelept", scrie Kant, „să acționezi ca și cum o altă viață... ar fi de neschimbat." Acest ficționalism recunoscut ridică discursurile altfel foarte serioase ale filozofului din Königsberg într-o stare de levitație unică în felul ei. Atunci se pot aventura în prim-plan și fraze ca următoarea: „Sună, ce-i drept, îndoielnic, dar nu este în nici un caz reprobabil, a spune că fiecare om își face un Dumnezeu." O ironie fină, catalogată de tînărul Schopenhauer drept epicurianism, apare în toate cugetările lui Kant despre așa-numitele întrebări „ultime". „Aici trebuie ca și înțeleptul serios", scrie Kant, „să-și recunoască ignoranța. Rațiunea își stinge aici flacăra, iar noi rămînem în întuneric. Doar imaginația poate să mai rătăcească în această beznă și să creeze fantome."

Arthur Schopenhauer nu vrea să se lase în seama imaginației, în nici un caz în a celei proprii. Platon îi aprinde flacăra pe care Kant i-o refuză. El citește în permanență parabola peșterii din *Republica*: Ne aflăm într-o grotă întunecată. În spatele nostru arde un foc, și mai în spate există o ieșire. Noi sîntem legați, nu putem întoarce capul, privim peretele din fața noastră. Acolo urmărim jocul umbrelor lucrurilor, care sînt purtate prin fața focului, în spatele nostru. Dacă ne-am putea întoarce, am vedea obiectele reale și focul, dacă am fi chiar liberi și am ieși din peșteră, dacă am ajunge în bătaia soarelui, abia atunci am răzbate la adevăr. Acesta este platonismul: o cunoaștere care înseamnă, în același timp, o altă existență. Nu e vorba de a vedea lucrurile mai bine, ci de a fi în bătaia soarelui. Este chiar de imaginat că acolo nu vom vedea nimic, din cauza strălucirii. Asemănătorul se alătură asemănătorului sau: prin cunoaștere, devenim asemenea obiectului cunoscut. Cel mai desăvîrșit mod de a vedea soarele este de a deveni tu însuți soare. „Ideea" platoniciană, acest concept al existenței imuabile, desăvîrșite, sustrase oricărei deveniri, poate fi recunoscută doar prin asemănare: trebuie să-ți schimbi viața. Nu o critică, o dialectică, o logică sînt oferite aici, ci o erotică a adevărului. „Fantome"? Nu și în cazul în care te schimbă.

Arthur Schopenhauer caută, în orice caz, în lectura lui Platon, acea detașare înaltă pe care i-o oferea altfel doar îndrăgita experiență

montană. Cu Platon, el se simte la înălțime, aici găsește ceea ce, cîteva luni mai tîrziu, în însemnările sale berlineze, va numi pentru prima dată „conștiința mai bună".

La sfîrșitul șederii sale la Göttingen, cîndva în vara lui 1811, el încearcă, pentru prima oară, să-l lege pe Platon pe care-l iubește de Kant de care, împotriva voinței sale, nu poate scăpa. El face ca moralitatea kantiană să sune platonician. În jurnalul său, el scrie: „Există o consolare, o speranță sigură, aflăm acest lucru prin *sentimentul moral*. Cînd acesta ne vorbește atît de clar, cînd în interior simțim un motiv de acțiune atît de puternic, către sacrificiul cel mai mare care se opune aparent binelui nostru: atunci constatăm cu tărie că binele nostru este altul, conform căruia trebuie să acționăm împotriva oricăror motive pămîntești;... că vocea, pe care o auzim în întuneric, vine dintr-un loc luminos" (HN I, 14). Aceasta este o formulare încă foarte precaută, foarte interogativă. Nu obligația morală seacă îl fascinează, ci acea putere a libertății conjurate de Kant, care rupe lanțurile rațiunii comune, ale simplei autoafirmări și subzistențe. Tradus în parabola platoniciană a peșterii, acesta este drumul spre libertate, spre soare, este participarea la ființă.

Arthur Schopenhauer îi va da, mai tîrziu, acestui rezultat al libertății, un alt nume: negarea voinței.

CAPITOLUL VIII

Viața berlineză. Tumult academic. Schleiermacher versus Fichte.
AL TREILEA SCENARIU FILOZOFIC: FICHTE, ROMANTISMUL REVOLUȚIONAR ȘI POFTA DE A FI UN EU: „NIMIC NU-I ESTE IMPOSIBIL OMULUI." DESCOPERIREA SĂLBĂTICIEI INTERIOARE.
Arthur așteaptă „Fulgerul" lui Fichte.

În vara lui 1811, după patru semestre la Göttingen, Arthur Schopenhauer se decide să urmeze Universitatea din Berlin, nou înființată în 1809.

„În 1811 m-am mutat la Berlin", relatează el mai tîrziu, „cu dorința de a cunoaște un filozof autentic și un mare spirit în persoana lui Fichte" (B, 654).

În afară de Fichte, la Berlin mai existau și alți învățați, ale căror nume strălucitoare îl ademeneau: Schleiermacher, care-l atrăgea mai mult ca traducător și exeget al lui Platon, decît ca filozof al religiilor; zoologul Martin Hinrich Lichtenstein, un om de știință de vîrf în domeniul său, pe care Arthur îl cunoscuse în salonul mamei lui; Friedrich August Wolf, cel mai important elenist al vremii. Chiar și Goethe i se adresa lui, cînd avea nevoie de un sfat de profesionist. În cele din urmă, între cei doi s-a înfiripat chiar o prietenie.

Silit de Johanna Schopenhauer, Goethe scrie pentru Arthur o scrisoare de recomandare destul de rezervată către Wolf: „Pentru că nu pot să las să-mi scape o ocazie de a întrerupe o tăcere îndelungată, nu-i voi refuza, stimate prieten, unui tînăr care vine la Berlin o scrisoare de recomandare către dumneata. Numele său este Schopenhauer, mama lui este doamna consilier aulic Schopenhauer, care locuiește la noi de mai mulți ani. El a studiat o vreme la Göttingen, și după cum știu mai mult de la alții decît din propria mea experiență, a făcut-o în mod serios. El pare să-și fi schimbat de cîteva ori studiile și preocupările. În ce domeniu și cît de mult a progresat vei putea decide foarte ușor, dacă îi vei oferi, din prietenie pentru mine, o clipă de atenție și, în măsura în care o merită, permisiunea de a te revedea."

Goethe fusese dispus la acest gest palid de prietenie doar pentru că spera, după cum recunoscuse mai tîrziu sincer în fața Johannei, ca Arthur Schopenhauer să mai treacă prin Weimar în drumul de la Göttingen la Berlin și să-i ducă lui Wolf cîteva cărți împrumutate de Goethe de la

acesta. Arthur a călătorit însă prin ținutul Harz. Recomandarea îndoielnică nici nu ar fi meritat acest ocol prin Weimar.

Arthur Schopenhauer cunoaște Berlinul. El vizitase orașul de două ori, în 1800 și 1804, împreună cu părinții. Din prima vizită își amintea doar paradele militare dese și spectacolele de teatru. Văzuse cum regele Prusiei căzuse de pe cal, atunci cînd „un iepure nefericit, rătăcit, fugise prin mulțimea înghesuită a spectatorilor" și, din această cauză, se produsese o busculadă; fusese martor cînd celebrul Iffland fusese fluierat la scenă deschisă și acesta pășise în fața cortinei și spusese că „îi este imposibil să joace mai departe, pentru că nu este obișnuit cu o astfel de dezaprobare". A doua oară, Berlinul fusese ultima stație a marii călătorii prin Europa, sfîrșitul moratoriului pe care tatăl i-l acordase înaintea începerii studiilor de negustorie. În jurnalul de călătorie nu mai scrisese nimic demn de reținut despre oraș. „La prînz am ajuns, în sfîrșit, la Berlin", scrie el, iar mai jos: „totul se sfîrșește aici" (RT, 279).

Acum, la sfîrșitul verii lui 1811, Berlinul nu mai este pentru Arthur Schopenhauer o capcană care te prinde, ci o poartă care se deschide atrăgător, poarta pentru cea mai înaltă filozofie, după cum speră el. El speră, de această dată, la perspective spirituale superioare de la metropola prusacă. Însă, pentru început, trebuie să coboare din înălțimile reale, clare ca sticla, ale munților Harzului (unde scrisese: „El se așază pe creasta muntelui/acolo se odihnește îndelung, în liniște/în adîncă, fericită încîntare" [V, 769]) în cîmpie și intră într-un Berlin, care, în zilele uscate, cu vînt, pare ca un oraș de coloniști, ridicat în grabă din pămînturile nisipoase însorite. „Praful fin", se scrie într-un jurnal de călătorie contemporan, din 1806, „se înalță pe toate ulițele, formînd mici norișori. Dacă vîntul este ceva mai puternic, te simți mutat direct în deșerturile de nisip ale Africii. O coloană de praf înaltă cît o casă se învîrte atunci prin marile piețe. În timp ce eram în parcul castelului, un astfel de monstru s-a apropiat de mine, venind dinspre piața palatului. În zare, toate obiectele erau deja întunecate. S-a învîrtit în jurul caselor și nu exagerez cu nimic, cînd susțin că nu vedeam oamenii la o distanță mai mare de trei picioare. Toate prăvălioarele care sînt afară sînt umplute atunci cu nisip, iar micii negustori și vînzătorii de fructe trebuie să lucreze o bună bucată de vreme, ca să scoată la iveală delicatesele de sub praful care le acoperise într-o clipă."

Vînturile pline de nisip îi dau de lucru și lui Arthur, el ține geamurile închise și se plînge că aerul tulbure îl îmbolnăvește. În amintire, Berlinul i s-a întipărit și mai rău. El îi scria lui Frauenstädt, patru decenii mai tîrziu: „Multe sinucideri la Berlin? O cred; este un cuib bolnav, atît din punct de vedere fizic, cît și moral" (B, 338).

Furtunile de nisip te pot face să uiți, pe moment, că Berlinul se pregătea deja, pe atunci, să devină o metropolă europeană. Orașul avea

deja aproape două sute de mii de locuitori și creștea în continuare. Pe străzi se plimbau o mulțime de originalități, încă nu mondene, dar care nu mai erau nici provinciale. „În Berlin cineva poate fi văzut călărind cu o tichie de bufon, fără să fie remarcat“, scrie un contemporan. Pe promenadele largi, care există și la Berlin din anii nouăzeci, poate fi admirat „jurnalul de modă ambulant al întregii epoci“.

În general, la Berlin totul face impresia unei noutăți grăbite, tocmai scoasă de sub rindea, fără istorie. Peste tot se construiește, cartierele de locuit demodate dispar, la periferie apar primele cazărmi de închiriat, înșirate în linie și parcă pregătite de manevră. Aici lipsește vuietul lucrurilor apărute, devenite, aici domină activitatea, ceea ce e făcut, precum și aparența. Ca să percepi mondenitatea unică a Berlinului, trebuie să fii obișnuit cu alte orașe mari. Madame de Staël scrie: „Berlin este un oraș mare, cu străzi largi, drepte și cu o arhitectură regulată. Pentru că, în cea mai mare parte, este nou construit, se găsesc puține urme ale vremurilor mai vechi... Berlinul, acest oraș foarte modem... nu produce o impresie solemnă, serioasă, el nu poartă nici pecetea istoriei țării, nici pe cea a caracterului locuitorilor.“

Nouă este și Universitatea berlineză, pe care o urmează acum Arthur Schopenhauer. Cursurile începuseră aici doar cu un an înaintea venirii lui.

Fondarea ei are o istorie plină de ambiții.

După înfrîngerea catastrofală a Prusiei de către Napoleon în 1806 și după pierderea conexă a vechii Universități din Halle, reformiștii prusaci inițiaseră, pentru a înnoi instituțiile statului și de la vîrf, o nouă educație. Wilhelm von Humboldt fusese cîștigat pentru planul înființării unei Universități la Berlin, care, conform unei spuse a împăratului, „trebuie să înlocuiască prin forțe spirituale ceea ce statul pierduse ca forță fizică“. Pentru început, lui Humboldt i s-a permis să-și pună în aplicare ideile înaripate despre o educație umanistă, care să treacă dincolo de simpla pregătire pentru o profesie. Un accent deosebit era pus pe „Humaniora“, deci pe disciplina filologică, filozofică și teologică. Se dorea ca toți liderii din domeniu să fie adunați la Berlin. Cu Fichte, Schleiermacher și Wolf se reușise deja acest lucru. Cu cîteva săptămîni înaintea sosirii lui Arthur, Fichte fusese ales rector.

Fichte nu se înghesuise să obțină această funcție, pentru că bănuia că înălțătorul său zel de înnoire se va putea afirma doar cu greu împotriva puterilor tradiției și ale obișnuinței în lumea academică. De aceea, proaspăt ales, el intră imediat direct în încăierare. El considera că duelurile obișnuite, disputele pentru chestiuni de onoare, patima băuturii, izolarea rurală, afișarea cu ordine și însemne de onoare erau rămășite imorale, nedemne ale trecutului. El își începe rectoratul cu un puternic avertisment adresat studenților. *Despre singura modalitate posibilă de perturbare a libertății academice* își intitulează discursul inaugural. Nu

ajută la nimic. La noua Universitate, lucrurile nu sînt totuși atît de noi. La doar cîteva săptămîni, el trebuie să se confrunte cu primul conflict. Studenții de la medicină și internii așezămîntului educativ militaro-sanitar se încaieră. Bătălia din sală este continuată sub cerul liber. Trebuie să intervină armata. Altă dată, un student își lovește cu biciul, în public, un coleg evreu, pe care încercase zadarnic să-l provoace la duel. Brogi, victima, se plînge rectorului. Cazul ajunge în fața consiliului de onoare. Este pedepsit nu doar bătăușul, ci și cel bătut. Fichte protestează, el vede în aceasta o pedeapsă pentru refuzul lui Brogi de a se duela. Mai tîrziu, Brogi ajunge din nou victimă. Acest student evreu sărăcăcios, puțin ambițios pare să atragă de-a dreptul violențele. De această dată, fiul consilierului militar secret berlinez Klaatsch îl lovise și îi ceruse victimei batjocoritor să se plîngă din nou rectorului. Brogi se plînge și este din nou pedepsit pentru aceasta de către consiliul de onoare. Ca urmare, Fichte cere eliberarea sa din funcția de rector. În cererea sa de eliberare din funcție, din 14 februarie 1812, el catalogheză sentința consiliului de onoare (din care făceau parte profesori și studenți) ca „o introducere efectivă a principiului că un student care, în loc să se dueleze, se plînge superiorului academic trebuie tratat ca un om lipsit de onoare“.

În acest conflict cu colegii săi, Schleiermacher este purtătorul de cuvînt al părții opuse. Schleiermacher avea, de fapt, puțin de obiectat față de astfel de practici; aceasta este, susține el, în realitate tocmai viața studențească dură, puternică, tinerească. În această diferență, Fichte nu putea să vadă, pînă la urmă, nimic altceva decît „contradicția dintre învățătura sa și un sistem care, bazat pe o istorie și o filozofie a naturii inventată, privește doar ca simplu produs al naturii și istoriei ceea ce trebuie considerat conform legilor morale“. Tevatura din jurul încăierărilor studențești ne conduce, pe nesimțite, în încurcăturile delicate ale vieții spirituale postkantiene: Fichte și Romantismul.

Este vorba de temele fierbinți ale vremii: natura împotriva moralității, renunțare sau schimbare. Întrebarea dacă studenții trebuie lăsați să se bată este ridicată de Fichte, dar și de Schleiermacher, pe înălțimile „marilor“ adevăruri. Arthur poate să-și facă o impresie despre cele mai noi evoluții ale spiritului vremii nu doar la cursurile strict „științifice“ ale maeștrilor gîndirii din Berlin, ci și văzînd aceste tulburențe golănești.

Fichte, relatează Schopenhauer retrospectiv, îl atrăsese în Berlinul pe care, altfel, îl iubea prea puțin. Fichte își începuse ascensiunea asemănătoare unei comete cu două decenii în urmă, fusese catalogat, la puțină vreme, drept succesor legitim al lui Kant, își făcuse și un nume ca scriitor politic, care se duelase chiar și cu iacobinismul Revoluției franceze și apoi activase ca propagandist al unei renașteri național-repu-

blicane a Germaniei (*Discursuri către națiunea germană*, 1807). Ca filozof de școală își depășise deja zenitul faimei și al influenței, la vremea cînd Schopenhauer participa la prelegerile sale.

Cariera îi începuse răsunător.

Johann Gottlieb Fichte, născut în 1762 ca fiu al unui meșteșugar, la fel ca și Kant, își croise inițial, după studii de teologie și de jurisprudență, o carieră de dascăl de casă. Unul dintre elevii săi dorise să fie introdus de el în filozofia lui Kant, despre care vorbea toată lumea. Fichte citește *Criticile*, de care se speriase pînă atunci, pentru că erau greu de înțeles, și e atît de captivat încît pleacă imediat, în vara lui 1891, la Königsberg, ca să-l caute pe marele filozof. El descoperă un bătrîn obosit, care se comportă indiferent față de el, lucru de înțeles, pentru că celebritatea era asediată de un număr crescînd de tineri adoratori. Doamnele îl deranjează și ele și îi cer burlacului notoriu sfaturi morale în situații amoroase incerte. La fel ca și ceilalți, domni și doamne, Fichte este trimis inițial acasă. Acolo se retrage timp de treizeci și cinci de zile și redactează, muncind febril, o scriere cu care vrea să se recomande maestrului: *Încercarea unei critici a întregii revelații.* Kant este atît de impresionat de această operă, încît nu numai că-l invită pe autor la masa de prînz, ci îi și găsește un editor. În primăvara lui 1792 cartea apare anonim, împotriva voinței lui Fichte. Editorul dorea să fie precaut din cauza cenzurii, însă în joc era și un calcul negustoresc, deoarece cartea era scrisă atît de mult în spiritul filozofiei kantiene a religiilor, încît se putea prevedea că publicul o va atribui filozofului din Königsberg, de la care opinia publică aștepta, de o bucată de vreme, un ultim cuvînt în materie de religie, și va fi, prin urmare, doritic să o cumpere. Și așa s-a și întîmplat. *Allgemeine Literatur Zeitung*, care apărea la Jena, comunica: „Considerăm de datoria noastră să înștiințăm publicul de existența unei opere extrem de importante în toate privințele, care a apărut de acest Paști, sub titlul: *Încercarea unei critici a întregii revelații, Königsberg, lîngă Hartung*. Oricine a citit chiar și cea mai mică dintre acele scrieri, prin care filozoful din Königsberg și-a cîștigat merite nemuritoare pentru omenire, va recunoaște imediat ilustrul autor al acelei opere." Kant mulțumește imediat, în același ziar, pentru atribuirea flatantă, el însă nu ar fi „ilustrul autor", această onoare revenindu-i pînă atunci total necunoscutului Fichte. Cu această afirmație, Fichte a devenit peste noapte cel mai cunoscut scriitor de filozofie al Germaniei.

În această carte, Fichte continuă subiectivismul kantian în domeniul religiei: moralitatea noastră, pentru care ne putem decide liber, fără amenințarea unei pedepse și fără promisiunea unei recompense viitoare, este atît de înaltă, încît, conform lui Fichte, induce comportamentul ca și cum ar exista revelațiile cerești. Nu avem nevoie de credință ca să fim morali, dar dacă sîntem, atunci devenim în atitudinea noastră părtași

la divin; revelațiile religiei devin evidente doar pe înălțimile morale pe care ne cățărăm cu propriile forțe. O religie *post festum*, o podoabă a autonomiei noastre. Nu religia fundamentează moralitatea, ci invers: moralitatea, deci revelațiile sentimentului obligației ne fac receptivi la revelațiile religiei. Revelația religioasă nu validează moralitatea (de exemplu, prin recompensă și pedeapsă), ci îi oferă doar o demnitate suplimentară.

Fichte răspunde astfel la o întrebare ce îi preocupa pe mulți care se alăturaseră filozofiei kantiene, anume, dacă revelația mai poate fi gîndită conform principiilor filozofiei critice. Fichte răspunde la această întrebare cu un da clar, cu singura premisă că nu revelația întemeiază moralitatea, ci invers, moralitatea întemeiază revelația.

Această primă scriere arată foarte clar în ce direcție și de la ce punct de plecare kantianul Fichte dorea să-și urmeze maestrul: el se gîndește la teoria libertății, la autonomia eului care a creat lumea. Criticismul kantian se îmbină, la Fichte, cu inspirațiile Revoluției franceze. Kant îi arată punctul de vedere transcendental, deci metoda ca, în tot ceea ce este perceput și cunoscut, să observi mai întîi subiectul care percepe și cunoaște. Kant îl mai învață și că răspunsurile la întrebările clasice: „Ce pot să cunosc? — Ce trebuie să fac? — Ce pot să sper?“ pot fi aflate cel mai bine dacă se caută răspunsul la a patra întrebare: „Ce este omul?“ Fichte crede că l-a găsit, scoțînd din fraza kantiană: „acel « eu gîndesc » trebuie să poată însoți toate reprezentările mele“, conceptul unui eu atotputernic și dezvoltînd de aici, cu o temeritate fără precedent, un concept complementar al lumii ca simplu produs al „procedeelor de fapt“ ale acestui eu. Privirea asupra Rinului i-o confirmă: istoria nu este o întîmplare, ci este ceva creat — un subiect rațional stă în spatele ei și cîrmește prin oceanul faptelor istorice către un scop anume: să facă lumea la fel de morală pe cît este rațiunea totdeauna cînd ține seama în *eu* de propriul sine. Această descoperire a *eului* ca inimă a lumii a avut asupra lui efectul unui trăsnet, relatează Fichte mai tîrziu, și el le va cere elevilor săi, în permanență, să se lase transformați de această inspirație, pentru că, altfel, întreaga sa filozofie încîlcită va rămîne de neînțeles.

Kant pornise de la „eu gîndesc“ ca de la ceva dat, lucru care nu este permis, spune Fichte, ci mai întîi trebuie observat ce se întîmplă în noi, cînd ne gîndim la „eu gîndesc“. Eul este ceva ce aducem la iveală doar în procesul gîndirii, iar forța care-l scoate la iveală este, în același timp, neprevăzutul egocentrism din noi înșine. Eul gînditor și eul gîndit sînt închise într-un cerc al activității. Nu există o existență solidă, la care să ne putem raporta, ci doar această activitate neprevăzută, care, printre altele, ne permite și nouă să gîndim. Lumea începe cu o acțiune, iar cu o acțiune începe și ceea ce noi numim eu. Fichte ar spune: eu mă descopăr pe mine ca eu, de aceea exist.

Concluziile, pe care Fichte le trage în continuare, par de-a dreptul monstruoase la o primă privire: „Izvorul oricărei realități este eul", explică el și, prin urmare: „orice realitate a non-eului este una transferată din eu. „Non-eul, lumea materială deci, există numai pentru că eul, ca să devină conștient de sine, își creează limite. Acțiune există doar acolo unde există rezistență. Acțiunea este deci acțiune în trei sensuri: ea este acțiune primară (1); ea este acțiune, care își creează rezistențe (2); și ea este acțiune, care se determină ca atare, lovindu-se de rezistențele (create de sine) (3). Acest delir conceptual vrea să spună: îngrădirea este limitarea de sine a eului infinit de activ. Aceste construcții trebuie să fi părut de-a dreptul monstruoase, dacă sînt concepute ca și cum ar fi vorba de eul nostru empiric, care poate fi circumscris psihologic. Atunci, se pot face și glume pe această temă. Jean Paul: „Ah, dacă fiecare eu ar fi propriul tată și creator, de ce nu poate fi și propriul înger al morții." Cu glumele lui Schopenhauer despre actele de forță ale lui Fichte vom face cunoștință mai tîrziu.

Între timp, Fichte nu obosea să accentueze că propriul eu nu trebuie conceput ca o „individualitate" empirică unică, ci trebuie înțeles ca „egocentrism", care, ca forță activă a obținerii conștiinței de sine, pulsează încă sub oricare sentiment individual al eului. Eul fichtean trebuia să devină atît de expansiv, pentru că Fichte se alătură postkantienilor, care îndepărtaseră „lucrul în sine" de rău augur ca fiind irelevant și, de aceea, păstraseră doar eul reprezentativ.

Sprijinit pe profesorul de filozofie de la Göttingen al lui Schopenhauer, Gottlob Ernst Schulze (care își publicase critica sa la Kant sub pseudonimul „Aenesidemus"), și pe Maimonide, Fichte constatase la Kant o derivare greșită a „lucrului în sine". Argumentația: premisa că lumea, așa cum ne apare ea nouă, ascunde o lume, cum este ea în sine, iar această lume-în-sine este, în final, totuși *cauza* a ceea ce noi concepem, cu ajutorul simțurilor și al gîndirii, ca fiind lumea fenomenelor — această premisă așa-zis „realistă" este făcută ea însăși doar pe baza principiului cauzalității, deci cu ajutorul gîndirii noastre. Principiul cauzalității, care este valabil doar pentru lumea fenomenelor, ar fi folosit deci într-un domeniu situat dincolo de fenomene. „Lucrul în sine", situat dincolo de experiență și de gîndire, ar fi obținut, prin urmare, doar cu ajutorul cauzalității, care este valabilă însă numai pentru lumea fenomenelor.

Astfel, el nu mai este un „lucru în sine", ci un „lucru pentru noi" (și Schopenhauer va prelua, mai tîrziu, acest argument împotriva lui Kant).

Kant așezase însă acest „lucru în sine", situat dincolo de experiență, și în noi înșine, în enigma libertății noastre care, fără să fie supusă unei cauzalități (adică unei necesități), scoate ea însăși la iveală cauzalități; o libertate, care începe din nimic și se concepe în timp ce prinde realitate.

Kant vorbise despre faptul că omul, în libertatea sa, ia parte la ceea ce există dincolo de orice aparențe (cauzalități). Iar Fichte se leagă de Kant tocmai în acest sens: se cuplează la acest „lucru în sine" orientat către interior, la libertatea prin intermediul căreia eul poate, în orice clipă, *să înceapă să existe* prin propriile puteri.

El nu dorește însă prin aceasta să afirme atotputernicia distrugătoare de lumi a eului empiric, individual — el s-a ferit adesea de un astfel de napoleonism transcendental —, ci vrea să explice că dinamica procesului vital al istoriei și naturii poate fi înțeleasă doar dacă întregul poate fi gîndit în *maniera eului*. Forța care mișcă natura și istoria este de același fel cu cea pe care o experimentăm în activitate, în spontaneitatea eului nostru. Aici este dus la capăt, cu temeritate, gîndul lui Rousseau că eu cunosc începutul și mișcarea lumii, pentru că eu însumi pot în fiecare clipă să o iau de la început și să mă mișc. *Experiența proprie ne introduce în lume ca într-un univers al spontaneității*. Eu sînt „lucrul în sine" — secretul evident al lumii. Această constatare a fost pentru Fichte acel „fulger" luminos care i-a încălzit filozofarea pînă la sfîrșitul vieții. „Fulgerul" a venit din atmosfera spirituală încărcată de tensiune a nevoii de emancipare, o atmosferă care provenea de la Revoluția franceză. Iar Fichte nu a fost eficace prin deducțiile sale greoaie, înțelese de foarte puțini, ci prin ceea ce putea fi imediat transformat în monedă curentă pentru cursul de schimb al noii dorințe de a fi un „eu". Bineînțeles că Rousseau pregătise terenul pentru această dorință. De la el s-a învățat un fel al autoreferențialității care respingea neîncrezător mediul social și convențiile lui. *Confesiunile* lui Rousseau au devenit pe atunci foarte repede obiect de cult. Toți auzeau cu plăcere că studiul cerului și al pămîntului trebuie să înceapă, după cum scria Rousseau, cu observarea sinelui. Primele fraze sunau ca niște acorduri de fanfară: „Eu singur. Eu citesc în inima mea și cunosc oamenii. Nu sînt alcătuit ca unul dintre cei pe care i-am văzut."

Așa își doreau toți să fie, inconfundabili și totuși universali, atît de obișnuiți cu sine, cu bogăția propriei inimi. *Werther* al lui Goethe era un astfel de om. „Revin în mine însumi și descopăr o lume", exclamase el și mulți repetau după el și încercau să-i urmeze exemplul.

Fichte înălțase zgomotos acest eu în Olimpul filozofic, unde stătea acum ca o figură a lui Caspar David Friedrich, avînd lumea la picioare: o priveliște minunată. Prin intermediul lui Fichte, care se pricepea să-și popularizeze filozofia greoaie printr-o retorică captivantă, cuvîntul „eu" („Ich") primi o coloratură cu totul deosebită, comparabilă doar cu acel conținut de semnificație pe care îl atribuiră mai tîrziu Nietzsche și Freud „sinelui" („Es"). Fichte cel popularizat deveni martorul principal al spiritului subiectivității și al iluzionării fără limite. Presupusa putere a acțiunii subiective provoca euforie. Iată cum, la sfîrșitul secolului,

Hölderlin, Hegel și Schelling stau bine dispuși în jurul unei sticle cu vin și creează contururile unei noi mitologii, care trebuie „făcută“. Unde poate fi găsită o astfel de mitologie? Bineînțeles că în sine însuși. Ei se consideră capabili de așa ceva, i se „dă un sens“, se fondează o nouă idee care să educe societatea, pentru a retopi întregul social care-și pierduse valoarea într-un grandios „supraeu“ („Über-Ich“). Protocolul acestei reuniuni înflăcărate a fost numit mai tîrziu *cel mai vechi program de sistem al idealismului german*, un document proaspăt ca tinerețea, animat de spiritul creator de lumi al acțiunii și al eului, de spiritul anilor sălbatici ai filozofiei.

Cei care se asigurau cu atîta empatie de eul propriu se simțeau adesea amenințați sau încorsetați de o lume care opunea totuși o rezistență substanțială dorinței de emancipare a eului. Eul iese, de obicei, la iveală din culise de plînsete și durere. Tînărul Hölderlin notează într-o scrisoare: „Cine poate să-și păstreze inima într-o îngrădire frumoasă, cînd lumea îl lovește cu pumnii? Cu cît sîntem mai agresați de Nimicul care, ca o prăpastie, se cască în jurul nostru, sau de acel ceva înmiit al societății și al activității oamenilor, care, lipsit de formă, suflet și iubire, ne urmărește, ne împrăștie, cu atît mai pasionată și vehementă și violentă trebuie să devină *rezistența* de partea noastră... Necazul și nevoile exterioare fac ca prisosul inimii să devină pentru tine sărăcie și necaz.“

„Prisosul inimii“ cere revărsarea, rămînerea în sine ar fi fatală; la sfîrșitul sacrificiului stă turnul din Tübingen, unde Hölderlin, fie ca „nobil simulant“ sau ca bolnav, își petrece ultimele decenii trăind retras; un eu care a renunțat să se adapteze lumii.

La fel ca la Hölderlin, și la tînărul Friedrich Schlegel sentimentul eului apare din întuneric. El îi scrie prietenului Novalis: „Eu, fugarul, nu am un cămin, am fost alungat afară, în infinit (un Cain al universului) și trebuie să-mi construiesc un cămin din inima și capul meu.“

Spre deosebire de Hölderlin, Friedrich Schlegel este ferm hotărît să lase ca „prisosul inimii“ să se transforme, din cauza unei realități potrivnice, în „sărăcie“. El atrage de partea sa forțele negării, care îngrădesc prisosul încurajat de Revoluția franceză, și le transformă în forțele „anihilării“. Ceea ce te neagă trebuie să negi, la rîndul tău. Nu există timp pentru tristețe, elegia hölderliniană consacrată celor pierdute nu înseamnă nimic pentru Friedrich Schlegel care, în *Convorbirea despre poezie*, se descrie ca pe cineva „care, cu ajutorul filozofiei sale revoluționare, provoca adeseori distrugeri pe scară largă“. Cînd Schlegel scria acestea, „filozofia revoluționară“ este, pentru el, cea a lui Fichte. La Jena, unde Fichte predă între 1794 și 1799, se adună, pentru scurtă vreme, toți cei care vor să-și afirme eul propriu: August Wilhelm Schlegel predă literatură la Jena; casa lui devine centrul tinerei mișcări. Fichte este, adeseori, oaspete. Friedrich Schlegel locuiește la fratele

său. Și Tieck este aici. Asesorul fabricii de sare din Weißenfels, Friedrich von Hardenberg, căruia i se spune Novalis, trece de multe ori pe aici. Clemens Brentano studiază aici medicina. Hölderlin vine pentru a-l audia pe Fichte. Schelling este angajat la Universitate. Henrik Steffens, care va deveni mai tîrziu filozof al naturii, aparține acestui cerc și relatează, amintindu-și de acei ani: „(Ei) formaseră o strînsă legătură și, în fapt, se potriveau împreună. Ceea ce revoluția dorea să dezvolte ca eveniment natural exterior, iar filozofia lui Fichte — ca faptă interioară absolută, acest grup dorea să dezvolte ca fantezie pură, ce joacă sălbatic."

Goethe, care se oprește adesea la Jena, observă cu o anumită mulțumire agitația veselă; pentru el, toți aceștia sînt oameni de geniu, puțin exaltați; ei stau „pe marginea prăpastiei", consideră el, o pot sfîrși rău și el ar regreta să se întîmple așa. Cînd însă Friedrich Schlegel povestește oricui stă să-l asculte că de fiecare dată rîde de se prăpădește de măreția lui Schiller, un olimpian trebuie totuși să-i sară în cele din urmă în ajutor celuilalt. Lui Friedrich Schlegel i se trage o săpuneală și pleacă la Berlin, ca să-și continue acolo activitatea egoistă, ironică, lipsită de respect. Revista *Athenäum*, fondată de el acolo, trebuia să se numească, de fapt, *Herkules*. Ea trebuia să semnaleze că eul și „imaginația" sa „productivă" nu au de ce să se teamă de grajdurile lui Augias ale epocii.

Fichte chemase eul la preluarea morală a puterii, însă cercul de romantici de la Jena tindea mai mult spre autosavurarea estetică a eului creator, făuritor de lume. „Imaginația productivă" care, la Kant, menținea în mișcare mecanismul zgomotos al apercepției, iar la Fichte oferea servicii de moașă la nașterea lumii morale, devine, la „noii sălbatici", „principiul imaginației divine". Schiller, care se pricepea la jocul artei, însă dorea să o păstreze legată de lungul lanț al moralității, consideră toate acestea ca fiind exagerate: „Fantastul părăsește natura", scrie el, „doar din bunul-plac de a ceda fără nici o opreliște egoismului instinctelor și toanelor imaginației... Pentru că ideile fantastice nu sînt o diversiune a naturii, ci libertate, deci provin dintr-o dispoziție în sine demnă de prețuire, care este perfectibilă la infinit, ele conduc deci la o cădere nesfîrșită într-o prăpastie fără fund și nu pot sfîrși decît printr-o distrugere completă."

Romanticii nu aveau nevoie de această îndrumare. Virtuozitatea lor intelectuală, cu care doreau, ironic, să se autodepășească întotdeauna, le adusese în fața ochilor riscurile încercărilor lor de zbor. Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel, Clemens Brentano — au o presimțire acută a prăpăstiozității eforturilor lor și chiar savurează în mod deosebit această sensibilitate pentru „nihilism" (expresia apare atunci). Tieck își pune personajul de roman William Lovell să exclame: „Zboară cu mine, Icare, printre nori, și înfrățiți vom jubila

prăbușindu-ne în distrugere." Cînd li se reproșează că se comportă „după bunul-plac", ei răspund: cum să fim altfel, cînd bunul plac este ceea ce avem mai bun. Jean Paul, care știe despre ce vorbește, pentru că și el se ocupă cu plăcere cu autoelevarea poetică și cu depășirea celor lumești, ia partea lui Schiller, pentru a nu fi inclus printre ucenicii vrăjitori. În a sa *Vorschule der Ästhetik* din 1804, el scrie: „Din bunul-plac nelegiuit al spiritului acestei epoci — care mai degrabă distruge egoist lumea și universul, numai pentru a-și face libertate de acține în Nimic — rezultă... că despre imitarea și studiul naturii el trebuie să vorbească disprețuitor."

În cercul lui Fichte, exceptîndu-l pe maestru, nu se vorbea deloc disprețuitor despre studiul naturii. Înarmați cu deducțiile lui Fichte, conform cărora eul, ca forță a devenirii, coboară adînc în temelia ființei, discipolii doreau să privească și înlăuntrul naturii. Schelling, cu a sa filozofie a naturii, încearcă pe o cale sistematică. Novalis, inginerul minier, abundă în observații rapsodice, fragmentate, șoptite: „Drumul tainic merge către interior" sau „Exteriorul este un interior elevat la o stare de mister" sau „Noi căutăm conceptul lumii: acest concept sîntem noi înșine." Novalis opune „privirii exterioare" asupra naturii, care trebuie să descopere cauzalitatea peste tot, „privirea interioară", căreia i se dezvăluie analogiile. Acest mod de a gîndi „interior" (de care răspunde „imaginația productivă") ne permite, explică el, „să intuim natura sau lumea exterioară ca pe o ființă umană, ne arată că putem și trebuie să înțelegem totul numai așa cum ne înțelegem pe noi înșine și pe cei dragi nouă, pe noi și pe voi."

Bazat pe acest procedeu de analogie, Novalis concepe imagini grandioase, cînd, de exemplu, spune că natura a împietrit, probabil, doar atunci cînd privirea scormonitoare a omului a atins-o. În locul unei analitici lipsite de sentiment a naturii, Novalis pledează pentru o erotică a cunoașterii naturii. La Novalis, eul fichtean, care ar trebui să stea și la baza naturii, se transformă într-un tu. Iar aici totul este posibil, așa cum e și între îndrăgostiți: „Ce doresc pot — nimic nu-i este imposibil omului." Deoarece corpul nostru ne este natura cea mai apropiată, puterea noastră iubitoare trebuie să se răsfrîngă și asupra lui, visează Novalis. O dată ce ai depășit starea de dușmănie față de propriul tău corp, nu mai există oprelisti, „însă atunci fiecare își va fi propriul doctor și va putea dobîndi o percepție completă, sigură și precisă a corpului său, atunci omul... va fi, poate, în stare să refacă membre pierdute, să se omoare prin simpla voință proprie și să obțină, abia prin aceasta, lămuriri adevărate despre corp, suflet, lume, viață, moarte și despre lumea spiritului. Poate de el va depinde, atunci, să însuflețească un mort. El își va forța simțurile să-i creeze chipul pe care el îl va cere și va putea trăi în lumea sa în cel mai adevărat sens."

Cine își scufundă eul atît de adînc în non-eul naturii, cum o face Novalis, are, la sfîrșit, strania experiență că natura nu îi mai apare conformă cu eul, ci invers, eul apare conform cu natura. El se scufundă, cu ceea ce consideră a fi eul său, în „sînul întunecat, fascinant al naturii", care îi devorează „sărmana personalitate", după cum scrie în cartea *Învățăceii din Sais* a lui Novalis. Eul, care vrea să se regăsească și să se revadă peste tot, se trezește, dintr-o dată, în întuneric, ajunge pe fața nevăzută a naturii. Un imperiu al umbrelor se deschide în el însuși. Contururile unui continent necunoscut, ale inconștientului, devin vizibile. Acesta ajunge țelul unei noi curiozități. Nici nu poate fi altfel: cine vrea să se simtă și să se înțeleagă pe sine atît de intens, acela va descoperi foarte curînd indefinibilul și polisemantismul. „Amurgul" interior începe cînd curioșii descoperă în eu mai mult decît moneda curentă a „simțului comun". În timp ce expedițiile de cercetare încep să defrișeze sălbăticia de dincolo de Oceanul Pacific, alții se pregătesc să cerceteze sălbăticia din noi.

Unii dintre cei pe care pofta de a fi un eu i-a încîlcit foarte mult în sălbăticia proprie se surmenează spre final. La exclamația optimistă a lui Werther, „Revin în mine însumi și găsesc o lume", Clemens Brentano, între timp strivit într-o oarecare măsură, răspunde, în 1802: „Cine mă îndrumă către mine însumi mă omoară..."

Eurile suprasolicitate caută ceva solid. Chiar și cometa-eu Napoleon se fixase între timp în țeapăna demnitate imperială.

August Wilhelm Schlegel găsește adăpost la corpolenta și bogata Madame de Staël. Friedrich Schlegel își pregătește trecerea în sînul bisericii catolice. Tradiția începe să fie, din nou, prețuită, se culeg cîntece populare și basme, slavă Domnului că nu toate trebuie făcute de unul singur. Se caută locuri fixe și relații fixe.

Doar Fichte rămîne ceea ce fusese, goarna sa vestește încă ziua Judecății de Apoi a eului. Grămada ludică a doritorilor de eu s-a împrăștiat, cu Fichte a rămas eul moral în seriozitatea sa apăsătoare.

Pe acest om vrea Arthur Schopenhauer să-l audieze acum la Berlin, o dată, pentru că pe Fichte trebuie, pur și simplu, să-l fi auzit, dar și pentru că Arthur mai caută încă limbajul în care retragerea platoniciană din conștiința empirică poate fi înțeleasă și formulată în spiritul timpului.

Ceea ce pătrunsese la Göttingen, din noțiunile riguroase ale lui Fichte despre moralitate sau din abordările sale subtile ale conștiinței eului, avusese un efect mai puțin promițător decît anunțul, repetat de Fichte în permanență, că adevărul filozofic trebuie să intre în conștiința cotidiană cu „evidența" unui „fulger"; că adevărul cunoaște doar o clipă strălucitoare, o unică explozie, însă de o forță incomensurabilă; că o filozofie adevărată poate consta, de fapt, dintr-un singur gînd, care, apoi, este desfășurat ca fir al unei argumentări numai în scopul și cu condiția comunicării lui.

Arthur Schopenhauer, care fusese îndrumat de tatăl său în distanțarea pietistă față de lume, care încercase, cu Wackenroder și cu Tieck, evadarea prin artă, care compensează scepticismul kantian cu avînturi platoniciene, se simte, ca mulți dintre contemporanii săi, sfîșiat între pretențiile pămîntului și dorința cerului. Însă, într-un punct hotărîtor, Schopenhauer merge pe cu totul alte căi decît veacul său. Veacul vrea să amorțească sau să împace ruptura experimentată. Va fi căutat acel punct arhimedic din care viața poate deveni, din nou, un întreg. Vor fi inventate construcții rafinate, dialectica hegeliană și cea marxistă permit ca ireconciliabilul să lucreze la propria reconciliere. Vechile forțe metafizice vor fi reciclate și puse în slujba mersului istoriei.

Arthur Schopenhauer face altfel. El nu este orientat spre împăcare, ci își aruncă întreaga pasiune filozofică în proiectul de a încerca să înțeleagă „duplicitatea conștiinței"; de a pricepe de ce și în ce măsură sîntem și trebuie să fim sfîșiați între două lumi, iar el va separa cu o precizie necruțătoare cele două conștiințe — una, cea empirică, despre care Kant făcuse descoperiri fundamentale, iar cealaltă... ei da, cum să o numim, cînd Arthur însuși nu are încă un nume pentru ea..., ci caută, tatonează, folosește uneori termeni religioși, apoi, în timpul perioadei berlineze, se decide, în sfîrșit, asupra numelui: „conștiința mai bună".

CAPITOLUL IX

Filozofia secretă a lui Arthur în cartea manuscriselor: „conștiința mai bună". Revărsarea Sfîntului Spirit. Extaz fără Apollo și fără Dionysos.

„Eu spun însă", notează Schopenhauer la începutul lui 1813 în jurnalul său filozofic, „că în această lume trecătoare, sensibilă, inteligibilă există, ce-i drept, personalitate și cauzalitate, ele sînt chiar necesare. — Însă conștiința mai bună din mine mă ridică într-o lume în care nu mai există nici personalitate, nici cauzalitate, nici subiect și nici obiect" (HN I, 42).

Schopenhauer adună acum, sub denumirea de „conștiință mai bună", tot ceea ce experimentase pînă acum ca fapte sau închipuiri ale depășirii: acel „omul nu se simte aici ca acasă" al lui Matthias Claudius; evadarea în artă, în special în muzică; experiența muntelui; acea transcendere spre interior, prin care sensibilul și subzistența mai apar doar ca joc; uitarea de sine a observației scufundate sau, invers, experimentarea eului ca pe o oglindă, care reflectă lumea multiformă, fără să fie o parte a acesteia; „ideea" platoniciană și, chiar dacă admis inițial cu ezitări, „imperativul" kantian — acea enigmă a libertății, care sfîșie lumea ființei necesare.

El caută în continuare un limbaj pentru aceste transcenderi. Trebuie să fie limbajul rațiunii, însă el este provocat la maximum, pentru că trebuie să exprime ceva ce n-a găsit. „Conștiința mai bună" nu îi pare ceva ce aduce la suprafață rațiunea, ci ceva ce i se opune. Nu ceva făcut, ci ceva permis. O „inspirație", care nu poate fi citată intenționat, o experiență de Rusalii. Conștiința empirică și conștiința „mai bună" se deosebesc radical. Aici nu există o tranziție, ci doar o supra-punere. Supra-punerea este însă foarte greoaie, deoarece „conștiința mai bună" trebuie asimilată în limbajul subiectului sau, mai precis, în cel al raportului subiect–obiect. Aceasta este însă, de fapt, de domeniul imposibilului. Pentru că experiența „conștiinței mai bune" se referă la o dispariție specifică a eului și, prin aceasta, la o dispariție a unei lumi care provoacă la acțiune, la autodeterminare, la imixtiune. Dispare lumea ca o „contra-punere". „Conștiința mai bună" nu este conștiința

a ceva, nu este o gîndire, care se raportează la un obiect, cu intenția de a-l circumscrie sau de a-l scoate la lumină. În acest caz, un lucru nu este gîndit pentru că se dorește ceva de la el. „Conștiința mai bună" nu este o prezență de spirit în încăierare, este un mod al stării de trezie, care se odihnește în sine, nu dorește nimic, nu se teme de nimic, nu speră nimic. Lipsită de eu și, de aceea, de neatins, „conștiința mai bună" are lumea la dispoziție, în orice caz o lume care, pentru că nu mai „acționează" (*wirkt*) asupra unui eu, încetează, într-un anumit sens, să mai fie „reală" (*wirklich*). Lumea devine un „arabesc", scrie Schopenhauer în jurnalul filozofic, „legea gravitației" pare să fie suspendată, „în rest, totul a rămas și, cu toate acestea, a luat naștere un nou mers al lucrurilor, la fiecare pas ne surprinde iarăși ceea ce era, altfel, imposibil; ce era greoi a devenit ușor, ce era ușor a devenit greu, din ceea ce părea să fie nimic, izvorăște o lume, iar monstruosul dispare în nimic" (HN I, 27).

Mersul greu al lumii și ordinea lucrurilor apar ca „joc". „Omul trebuie să se ridice deasupra vieții", scrie Schopenhauer, argumentînd împotriva sinuciderii, „trebuie să recunoască faptul că toate întîmplările și evenimentele nu ating ceea ce este mai adînc și mai bun în el, că totul este deci un joc" (HN I, 32).

Transformarea într-un „joc" a lumii și a eului încastrat în ea este considerată de Arthur Schopenhauer, cîteodată, și o experiență „estetică". Nu este însă „plăcerea dezinteresată" a lui Kant, pentru că aici poate fi vorba, ce-i drept, de „dezinteres", nu însă și de „plăcere". „Conștiința mai bună" este o falie în cotidian și în ceea ce este de la sine înțeles, o veghe plină de mirare, dincolo de plăcere sau durere.

„Conștiința mai bună" este un fel de a fi al exteriorității. Nu mai există o relație tranșantă cu lumea, de aceea nu mai există nici „da", nici „nu". Schopenhauer va constata mai tîrziu, cu mulțumire, că vechii mistici germani (Jakob Böhme, Meister Eckhart, Tauler) și învățăturile indiene înconjoară cu vorbe asemănătoare acel nimic de nenumit și de neconceput care este, în același timp, totul.

Schopenhauer vorbește de o conștiință „dincolo de spațiu și timp" — din nou o expresie paradoxală, la care limbajul nostru ne silește. Dacă, pentru o clipă, sînt cufundat cu totul în starea de atenție, atunci separația dintre mine și lume este, într-adevăr, brusc suspendată. Devine indiferent dacă spun: sînt afară, printre lucruri, sau lucrurile sînt în mine; determinant este altceva: eu nu-mi mai trăiesc starea de atenție ca pe o funcție a eului meu întrupat. Această atenție este desprinsă din coordonatele spațio-temporale, al căror punct de intersecție este eul nostru întrupat: ea este uitată de spațiu, timp și de sine. Misticii au numit această experiență „Nunc stans", prezentul nemișcat. Intensitatea acestui prezent este fără început și fără sfîrșit, ea poate să dispară doar dacă *noi*

dispărem din ea. Atenția dispare atunci cînd sînt retrimis în existența mea subiectivă, atunci apar, din nou, toate cezurile: eu și ceilalți, *acest* spațiu, *acest* timp. O dată ce sînt cuprins de eul meu empiric, voi fixa adînc această „clipă de atenție" în ancora individualității mele, a veacului meu, a locului în care trăiesc și, prin aceasta, voi fi pierdut ceea ce a conferit acestei clipe inconfundabilul: inexistența unui loc și a unui spațiu. M-am scufundat sau m-am ridicat din nou la individuație, după cum vrem să spunem. „Conștiința mai bună" este, fără îndoială, un act de extaz, la rîndul ei, un extaz cristalin al clarității și al imobilității, o euforie a ochiului, din fața căruia, de atîta văzut, pot să dispară obiectele. *Acest* extaz este exact opus celuilalt, care este legat dintotdeauna de numele lui Dionysos: de a te arunca în vîltoarea dorințelor, purtat de trup, dizolvarea sinelui în senzualitatea orgiastică. Aici, corpul nu este părăsit, ci este ridicat la nivelul trupului universal. Și aici dispare un eu, predîndu-se puterilor neindividuale ale instinctului: „Și să mă apăr nu pot!/Departe de voi vîntul mă mînă/Prin fluviu vreau să înot/Orbit de sclipirea divină!/.../Pornește! Nu voiesc să întreb/Care-i sfîrșitul acestei călătorii!" (Eichendorff).

Dionysos, zeul protector al acestor croaziere — el apără viul de eu — fusese, spune mitologia, sfîșiat în bucăți de viu și fiert, pînă se făcuse supă. El trăiește astfel, pentru un timp, în sevele care circulă și se scurg prin ceea ce este viu, în spermă, în apa de fructe, în transpirație, în sînge; finalmente, el capătă din nou o formă solidă, plastică, dar, lovit de nebunie, zburdă peste tot, aduce pretutindeni fertilitatea și este iubit pentru aceasta; el este iubit împotriva camarilei celorlalți zei; el este întotdeauna zeul care răsare, nu coboară din cer, ci izvorăște murdar, soios și lasciv din pămînt; într-un joc nebunesc, el învîrte roata nașterii și a morții; cine îl întîlnește explodează de fericire și se pierde, în același timp. Dionysos e „Dumnezeul amețitor" al unei metafizici a trupului. Este într-adevăr o metafizică, pentru că e vorba de acel dincolo ce-ți taie respirația, spre care ne împing plăcerile trupului. Ora plină de panică a contopirii sexuale este și o transcendere a limitelor, în care spațiul și timpul dispar pentru noi. O dată cu prevalența simțurilor, dispare conștiința. Eul este responsabil aici doar pentru întrerupere, de aceea trebuie să dispară; dacă totuși rămîne, atunci Dionysos, „zeul care răsare", nu poate răsări.

Încorsetați întru cîtva, fiii de pastori și funcționari Hölderlin, Schelling, Hegel (și, mai tîrziu, Nietzsche) l-au întîmpinat, în vremea lui Schopenhauer, cu flori pe Dionysos, zeul care răsare. Ei doreau, de fapt, doar să-l pună la treabă, cu ajutorul spiritului său se dorea crearea unui nou stat, a unor noi legi, a unei noi limbi. Dionisiacul, care înseamnă o fericire căreia îi supraviețuiești fără plăcere, trebuia transformat în fire din care să fie țesută pînza sociabilității culturale. Toți aceștia doreau

prezența lipsită de risc a „zeului amețitor". Arthur Schopenhauer, care nu este dispus la o asemenea operă de împăcare, nu acceptă nici un compromis: Dionysos îl înspăimîntă. Trebuie să plece de aici! Dionysos îl înspăimîntă, pentru că-l vede gol și lasciv, și nu ca pe unul căruia îi poți încredința blîndul mister cotidian al „pîinii și vinului" (Hölderlin).

Nu trebuie crezut însă că Arthur Schopenhauer ar ține cu Apollo, oponentul oficial al lui Dionysos. Apollo simbolizează forma cizelată, individualitatea rotundă, care oprește, adună și îndreaptă spre morile sale non-eul instinctului, ce inundă toate granițele. Stilul lui Arthur Schopenhauer va fi, ce-i drept, apolinic în mersul său liniștit, măsurat, în plasticitatea și claritatea sa; însă inspirațiile „conștiinței mai bune", din care izvorăște în final și forma cizelată a filozofiei sale, depășesc limitele, dizolvă eul, nu sînt deci apolinice, ci, pentru a folosi o expresie a lui Hölderlin, „dumnezeiesc de prozaice". Un extaz luminos, care nu poate fi înțeles nici ca „îngîndurare postorgiastică" (Sloterdijk), ca pieire a oscilațiilor de după plăcere prin încorporarea lumii în corpul teoriei. O astfel de plăcere teoretică poate fi considerată ca o încercare de a lumina viața cotidiană cu sclipirea plăcerii dionisiace de duminică. „Conștiința mai bună" a lui Arthur Schopenhauer nu este, în schimb, un înlocuitor, o compensație, ci este înzestrată cu o forță proprie, o duminică a spiritului, chiar o sărbătoare de Rusalii a revărsării Sfîntului Spirit. De la înălțimea acestei retrageri își trimite Schopenhauer fulgerele antidionisiace, invectivele împotriva tentațiilor trupești, care sînt cu atît mai amare, cu cît puterea trupului este trăită dincolo de orice iluzii. El scrie: „Privește atacurile senzualității tale rîzînd, ca pe o farsă pusă la cale împotriva ta, dar ascunsă de tine" (HN I, 24). Ar fi frumos dacă astfel s-ar ajunge de la „o persoană rizibilă la o persoană care rîde" (HN I, 24), însă senzualitatea are seriozitatea ei proprie, cu care nu se poate glumi: „Voluptatea este, în fapt, foarte serioasă. Închipuie-ți perechea cea mai frumoasă, cea mai plină de iubire, cum cei doi se resping și se atrag, se doresc și evadează plini de grație în frumosul joc al dragostei, un joc dulce, o glumă plină de iubire. Privește-i acum în clipa cînd își savurează voluptatea — toată durerea, toată acea grație molcomă nu mai există, au dispărut chiar de la începutul « actus »-ului și au cedat locul unei seriozități profunde. Ce fel de seriozitate este aceasta? Este seriozitatea animalității. Animalele nu rîd. Forța naturii acționează peste tot cu seriozitate... Această seriozitate este polul *opus* al seriozității elevate a entuziasmului, a retragerii într-o lume superioară: aici nu se poate glumi: la fel nu se poate nici în animalitate" (HN I, 42). Jocul amoros ține încă de cultură, care poate fi înțeleasă pe distanțe mari. „Seriozitatea animalică" a coitului mă trage însă în natura lipsită de eu și mă transformă într-un obiect al acțiunilor acesteia. Nu pot să mă mai joc, mi se înscenează un joc. „Eu sînt pasiv", scrie Schopenhauer. Extazul luminos

al „conștiinței mai bune" este și el un mod al pasivității, dar al unei pasivități a evadării, aici este vorba de o pasivitate a pornirii instinctuale. El nu dorește acest lucru, el experimentează dorința ca pe un atentat la propria suveranitate. Însă tocmai în clipe deosebit de grele, în el se produc mișcări tumultuoase și nu-și poate ascunde faptul că extazul sexual este într-o relație unică de complicitate cu „conștiința mai bună". Pentru început, el compară cele două „puncte focale" ale dizolvării eului, capul și organele genitale; amîndouă au pilozitate. El observă că „maxima secreție a materiei seminale și activitatea spirituală cea mai intensă apar concomitent, de cele mai multe ori la lună plină sau lună nouă" (HN I, 42). Organele genitale sînt, pentru el, „rădăcinile", capul este „coroana" copacului. Seva trebuie să urce, pentru ca partea de sus să înflorească. Creierul și aparatul genital, ambele de o putere violentă și ațîțîndu-se reciproc pentru desfășurări de forță. „În zilele și orele cînd instinctul *voluptății* este cel mai puternic, cînd din pustietatea și letargia conștiinței nu izvorăște un dor incert, ci o sete arzătoare, o pasiune arzătoare: tocmai atunci, și cele mai înalte forțe ale spiritului, chiar conștiința mai bună, sînt *pregătite* pentru activitatea maximă, deși în clipa cînd conștiința a cedat dorinței și este plină de dorință, *latent*: însă este nevoie doar de un efort puternic pentru schimbarea direcției și, în locul acelei dorințe chinuitoare, posesive, disperate (regatului nopții), activitatea celor mai înalte forțe ale spiritului va umple conștiința, regatul luminii" (HN I, 54).

Aceste observații sînt surprinzătoare: în „lumina" conștiinței mai bune" sau în „noaptea" sexualității acționează, în mod evident, aceeași lege a instinctului; între partea inferioară a corpului și cap are loc o luptă pentru acea energie care, în jos sau în sus, ne permite să ieșim din granițele eului nostru, o luptă pentru rezervele de vitalitate care nu sînt, de fapt, chiar atît de limitate, de a căror distribuire nu mai poate dispune acum nimeni cu autoritate absolută, după dispariția vechiului Dumnezeu ca loc de aplanare ecologică.

De ce se teme însă Arthur să se lase în voia exploziei trupului, a cărui putere o resimte în interior atît de pregnant?

Ne amintim că, încă în perioada pubertății tîrzii, Arthur scrisese următoarele versuri, la Hamburg, în jurul lui 1805:

„O, desfrînare! O, gheenă!
Care m-ați smuls
Din tării
Și azvîrlitu-m-ați
Aici, să zac încătușat
În colbu-acestei lumi..."* (HN I, 1).

---

* Traducere de Ioan Mușlea.

Schopenhauer avusese ghinion. Pînă în momentul în care își trimisese fulgerele împotriva sexualității, nu avusese nici o experiență amoroasă, în care să trăiască sexualitatea ca pe ceva integrat în întreaga persoană, care poartă întreaga persoană în călătorii înaripate. Acolo unde găsise sexualitate, nu iubise, iar unde iubise (de exemplu, pe Caroline Jagemann, la Weimar), sexualitatea rămăsese exclusă. Acest fapt are un dublu efect: ori sexualitatea completă, ori cea care lipsește sfîșie unitatea persoanei. Ori sexualitatea se limitează la „seriozitatea animalică" nemascată a unei simple execuții, ori ea transformă arabescurile prea răsfățate ale tînjirii eșuate în dorințe nepotolite irealizabile. În toate cazurile, ea distruge jocul: fie nepermițînd să se ajungă măcar la joc, fie, atunci cînd este exclusă, lăsînd jocul să se transforme în nimicnicie. În ambele cazuri, totul se sfîrșește, dacă nu trist, în orice caz rizibil. De aici provine hotărîrea morocănoasă a lui Schopenhauer de a deveni dintr-o „persoană rizibilă, una care rîde". El vrea să-și privească sexualitatea, ca și cum nu i-ar aparține, ca pe o „farsă", care nu te poate păcăli.

Ceea ce i se întîmplă lui Schopenhauer — conflictul cu propria sexualitate — este o problemă personală, însă în ea se oglindește și o bucată din istoria culturală a sexualității.

Éra care tocmai învăța să spună cu mulțumire „eu" nu dorea, fixată în autonomie și interiorizare, să fie luată prin surprindere de propria „natură". Să ne amintim ce împrejurări rizibile inventează Rousseau în romanul său *Noua Eloiză*, ca să nu atingă cumva miezul moale al detaliilor iubirii. Iar apariția libertin-curtezană a tinerilor romantici a rămas destul de subțire: aer înfierbîntat, mai degrabă dorința de a dori, decît dorință.

Cu toate acestea, sau poate tocmai de aceea, în jurul sexualității începe să se formeze un murmur plin de taină. O curiozitate cu totul nouă se îndreaptă către aceasta. Timp de multe secole, sexualitatea avusese locul său bine cunoscut, deloc secret: în ea se agită carnea noastră dornică de mîntuire.

Sexualitatea apare ca prăpăstioasă doar din perspectiva eului care se consideră autonom. Doar în acest caz, sexualitatea devine acea „natură" din noi despre care ne temem că ar putea dezlănțui eul nostru tiranic. Secularizarea ia sexualității păcatul și o face în schimb purtătoarea unui secret periculos. „Sexul", scrie Foucault, „a devenit de-a dreptul obiectul marii bănuieli; a devenit simțul comun și neliniștitor care ne intersectează comportamentul și existența, în ciuda noastră; punctul slab, de unde ne amenință nenorocirea; partea de noapte, pe care fiecare dintre noi o poartă în el."

Sexualitatea începe să fie bănuită de cunoașterea adevărului tainic despre noi. Se va dori ca ea să fie constrînsă să mărturisească.

Bineînțeles că va mai trece un secol pînă cînd, o dată cu Sigmund Freud, bănuiala că sexualitatea și numai ea ar ști ce se întîmplă, de fapt, cu noi, a devenit sistem și, apoi, epidemie.

Această bănuială începe în vremea lui Schopenhauer. De aceea, și Arthur Schopenhauer își va ghida, într-o mișcare dublă, inspirațiile împotriva organelor genitale, dar și, în atacul său general împotriva autosupraestimării spiritului, va dezvolta, din „punctul focal" al rolului voinței în sexualitate, o grandioasă metafizică a trupului. Nu avem, de regulă, nici o șansă în fața sexualității noastre, ne învață el. Ca și cea mai stridentă manifestare a „voinței", ea este „lucrul în sine" în acțiune, blamează sărmanul eu și-l fugărește. Sexualitatea ca blamare a suveranității a fost trăită de Arthur Schopenhauer foarte concret, în relațiile sale nesatisfăcătoare cu femeile.

El a avut ghinion. Există însă, dacă nu luăm în considerare împrejurările istorice, și o predispoziție individuală spre ghinion. Sartre a demonstrat, luîndu-l ca exemplu pe Flaubert, cum un copil, care este închis cu mama sa, care-l iubește doar din datorie, nu se obișnuiește suficient cu corpul său și nu evoluează în armonie cu el: rămîne o distanță delicată față de sine, o înstrăinare; căldura interioară, pe care eul ce se trezește o face să se amestece cu totalitatea trupului, poate să nu existe în aceste condiții.

În mod asemănător trebuie să se fi petrecut lucrurile și în cazul tînărului Arthur. Ceea ce este viu în propriul corp i se pare a fi alteritatea, nu ceva propriu lui; mai degrabă un curent rece, în care înoți, dar la discreția căruia nu ai dori să fii. Dacă trupul se încălzește totuși, eul începe să tremure și caută scăparea la instanțele protectoare ale suveranității individualizante. În cazul lui Arthur, o astfel de instanță a fost tatăl, Heinrich Floris. El putea fi văzut deasupra apelor tulburi, vijelioase. De la el putea fi învățată virtutea stăpînirii de sine plină de mîndrie, el te încuraja să ții în orice situație capul la înălțime. Iar pentru că la vremea în care Arthur era în creștere, între părinți nu mai exista tensiune erotică, răceala trebuia să mai facă un pas înainte, în cazul lui Arthur. Cînd însă sexualitatea se pune totuși în mișcare inevitabil, ea este trăită, după cum o știm de la Arthur, ca o forță ademenitoare, dar, în același timp, străină. Cariera erotică a lui Arthur nu începe cu exaltarea dragostei visătoare, ci cu îngrădirea voluptății. Este ca și cum, la tînărul Arthur, între sexualitatea „goală" și intelectualitatea formată foarte devreme nu s-ar fi strecurat „sufletul" care alină cu finețe și care asigură un tratat de pace viabil între cele două centre vitale. Schopenhauer a văzut la fel situația cînd, mai tîrziu, scrie că tocmai în cazul avînturilor unui spirit puternic, „instinctul spre voluptate" iese la iveală cras și nedomolit. Pentru el nu pare să existe un teren neutru al aranjamentelor domesticizante, unde spiritul și sexualitatea să fie vîndute la

un preț înjumătățit și, de aceea, să se apropie reciproc. De aici lipsește ceea ce Thomas Mann a numit, în romanul său *Doktor Faustus*, „nivelul propriu-zis sentimental al vieții". Adrian Leverkühn din romanul său nu posedă acest nivel și nici Arthur Schopenhauer nu pare să aibă prea multă înțelegere pentru el. „Este o realitate", scrie Thomas Mann, „că spiritualitatea cea mai mîndră este opusă în modul cel mai nemijlocit animalicului, instinctului pur, îi este vîndută în cel mai jalnic mod."

Degradat astfel în raport cu sine însuși, va vedea în femeie un complice al acelei forțe de la care pornește pericolul pentru autodeterminare. Dorința îl atrage pe bărbat către femeie, însă femeia va fi făcută, vrînd-nevrînd, să simtă cu răceală că nu îi poate fi iertat afrontul adus autodeterminării prin intermediul ei. Va fi, astfel, greu să se ajungă la o experiență amoroasă în care spiritul și sexualitatea să lase deoparte, într-o descătușare a fericirii, toate dușmăniile și dualismele. O astfel de experiență ar fi avut puterea transformării. Dintr-o dată nu mai este valabil nimic din ceea ce fusese valabil pînă atunci. Dacă o astfel de experiență nu are loc, atunci crește energia acelei neînțelegeri fundamentale și devine din ce în ce mai improbabil să găsești o ieșire din ea, pentru că experiența amoroasă însăși devine tot mai improbabilă.

Arthur Schopenhauer, prea direct, prea dornic de intensitate, pentru a se mulțumi cu eul său empiric și a se crampona de acesta, va trece granița spre supra-suveran, spre „luminosul" extaz al „conștiinței mai bune"; el se apără împotriva trecerii graniței înspre sub-suveran, a extazelor lui Dionysos. Observațiile sale filozofice vor decora, în orice caz, acest subsol cu vechea calitate metafizică a noțiunii de substanță. Acest subsol va fi declarat chiar, ca „voință", drept unică substanță. Totul este carne din carnea voinței. „Voința" este atît de mult „totul", încît mai poate fi contrabalansată doar de „nimic" — deci de „conștiința mai bună".

Depășind granițele eului empiric, „conștiința mai bună" nu scapă, pentru cîteva clipe, numai de activitatea voinței, ci întrece și uzul lumesc-imanent al rațiunii (cauzalitate, personalitate, noțiunile spațio-temporale). Arthur Schopenhauer vorbește deocamdată în termeni religioși despre „milă" sau despre „liniștea divină, care este mai presus de orice rațiune". Este vorba, aici, de o existență impetuoasă, care este ridicată deasupra tuturor scopurilor imanente imaginabile; ea nu poate fi degradată la statutul de mijloc pentru ceva anume. Din această experiență, Schopenhauer trage o concluzie neobișnuit de plină de urmări: legătura modernă dintre idee și realizarea unei idei nu are, în acest caz, nici o valabilitate; realizarea nu mai este dovada de adevăr a ideii. „Conștiința mai bună" nu poate prinde realitate, pentru că ea însăși este „reală" într-o măsură care face ca toate celelalte realități să devină minore. După această experiență, Arthur Schopenhauer s-a hotărît, o dată pentru

totdeauna, să fie împotriva tuturor proiectelor de împăcare, ce doresc să anihileze neadaptarea la realitate prin munca pentru îmbunătățirea acesteia. El este convins de „duplicitatea" de neîmpăcat a ființei noastre empirice și a conștiinței noastre empirice, pe de o parte, și a „conștiinței mai bune", pe de altă parte. El explicitează acest lucru prin exemplul relației cu moartea: „O experiență în care *duplicitatea conștiinței noastre* devine clară este concepția noastră diferită față de moarte, în momente diferite. Există clipe cînd, dacă ne imaginăm moartea ca realitate, ea apare într-o înfățișare atît de îngrozitoare, încît nu putem înțelege cum de mai avem o clipă liniștită în fața unei astfel de perspective și cum de nu-și petrece fiecare viața plîngîndu-se despre necesitatea morții. În alte momente, ne gîndim cu o bucurie liniștită, chiar cu dor, la moarte. În ambele cazuri avem dreptate. În timpul celei dintîi dispoziții sîntem cuprinși în totalitate de conștiința temporală, nu sîntem altceva decît apariții în timp; ca atare, moartea este, pentru noi, distrugere și ne temem de ea, pe drept, ca de cel mai mare rău. În timpul celeilalte dispoziții, „conștiința mai bună" este vie și se bucură, pe bună dreptate, de ruperea unei legături misterioase, prin care este cuplată cu conștiința empirică, în identitatea *unui* eu" (HN I, 68).

Că există duplicitatea ireconciliabilă a conștiinței, posibilitatea unei duble perspective, a unei duble experiențe este pentru Schopenhauer atît de evident, încît, la fel ca și Wittgenstein mai tîrziu, îi dă filozofiei o misiune de-a dreptul negativă: ea trebuie să spună într-un limbaj discursiv ceea ce poate fi spus, pentru a putea fi determinat acel domeniu de care limbajul *nu* se poate apropia; ea trebuie să se apropie de granițele posibile ale conceptualizării, ca să știe despre ce nu poate exista *nici un* concept. În accepția lui Schopenhauer, misiunea filozofiei ar fi să se apere de a fi sedusă de sine, de avîntul propriei conceptualități. Ceea ce nu poate fi spus nu are voie să devină ceea ce nu trebuie spus.

CAPITOLUL X

Arthur îl audiază pe Fichte. Berlin în războiul de eliberare. Puterea atotstăpînitoare a politicului. Filozofia în arme. Arthur evadează.

Schopenhauer aștepta de la Fichte, pentru audierea căruia venise la Berlin, inspirații care să se asemene cu ale lui. Pentru că auzise deja la Göttingen cum Fichte îndemna în permanență ca filozofia să nu înceapă de la conștiința obiectelor, ci de la „cumpătarea absolută“, în care eul se vede ieșind din toate relațiile spațio-temporale și se poate privi pe sine însuși la crearea tuturor acestor relații.

După puține săptămîni însă, el observă la Fichte acea autoseducție a filozofiei conceptuale, împotriva căreia se hotărîse să lupte. I se pare că Fichte vrea să construiască și să descopere prin intermediul conceptelor ceea ce poate fi cel mult „tradus“ prin concepte: „conștiința mai bună“.

Pentru început, Arthur Schopenhauer ascultă, în toamna lui 1811, prelegerea lui Fichte despre *Faptele conștiinței.*

Cîtă vreme spune că filozofia provine din mirare, Fichte are acordul lui Schopenhauer; chiar și atunci cînd este vorba despre „fulgerul evidenței“, cu care începe această uimire. Însă atunci cînd Fichte dezvoltă această „evidență“, atrăgătoare pentru Schopenhauer, din spirala autoreflecției, Arthur începe să devină ostil. El contestă că, prin intermediul reflecției asupra reflecției sau prin percepția percepției, poate fi atinsă în realitate o nouă calitate — pe care Fichte o țintește: acestea sînt, pentru Schopenhauer, dedublări sterpe. Chiar dacă va încerca să se vadă pe sine însăși, instanța reflexivă sau cea perceptivă va rămîne întotdeauna instanță reflexivă sau perceptivă. Astfel, în opinia lui Schopenhauer, nu se iese din imanență, aceasta este o cursă pierdută. Însă Fichte s-a pregătit, între timp, pentru zborul adevărat. Cînd, în a cincea oră de prelegere, afirmă că ființa ar dispărea o dată cu iluminarea conștiinței în timpul autoreflecției, Schopenhauer scrie, într-un amestec de supărare și nesiguranță, pe marginea notelor de curs: „Trebuie să recunosc că tot ceea ce s-a spus aici îmi rămîne foarte nedeslușit, este posibil ca eu să fi înțeles greșit“ (HN II, 37).

Din motive de boală, el nu participă la următoarele ore de curs. Refăcut, trebuie să vadă cum Fichte explică în ce măsură „cunoașterea

este o sistematizare a percepției". Schopenhauer observă: „Nu știu ce înseamnă aceasta..." (HN II, 41). Însă, în loc să se îmbolnăvească acum din nou, el este cuprins de furie: „În această oră a spus... lucruri care m-au făcut să-mi doresc să-i pot pune în piept un pistol și să-i spun, apoi: vei fi omorît fără nici o milă; însă, de dragul sufletului tău, spune dacă în toată polilogia te-ai gîndit la ceva anume sau ne-ai considerat doar pe noi nebuni" (HN II, 41). Fichte se avîntă însă, nestingherit, tot mai sus. La propoziția lui, „Fundamentul este legătura absolută dintre pupilă și vedere", studentului nu-i mai vine în minte decît un vers din Bürger: „Stinge-te, lumina mea, pentru vecie/Și fugi în noapte și-n pustie!" (HN II, 44).

Delirul noțiunilor nu-l mai intimidează pe Schopenhauer, iar supărarea s-a transformat în batjocură. Lui îi este clar că noțiunile se vor răsturna, dacă li se va încredința misiunea greșită, de exemplu, de a conduce la „conștiința mai bună" sau, după cum spune Fichte, la „cumpătare absolută". Cînd, într-o prelegere ulterioară, Fichte se învîrte stăruitor în cerc, încercînd să prindă eul din spate, Schopenhauer remarcă, laconic-suveran: „Există doar un spectator, eul: și tocmai de aceea, el nu este niciodată privit" (HN II, 68).

Observațiile pe marginea următoarelor prelegeri ale lui Fichte, despre *Învățătura științei*, din vara lui 1812, sînt și mai mușcătoare: „absurditate turbată"; „pălăvrăgeală nebunească" (HN II, 123), se cheamă aici. El descrie întreaga procedură a prelegerii cu fraza lui Shakespeare: „Deși e nebunie, e una cu metodă." Schopenhauer începe să se amuze de „nebunie". Cînd Fichte spune: „Eul există, pentru că se așază", el desenează pe margine un scaun. Fichte afirmă: „Eul nu luminează pornind din altceva, ci este luminos și lumina absolută însăși." Schopenhauer comentează: „Pentru că astăzi a adus cu el numai lumina pură, nu însă și lumină de seu, prelegerea nu a putut fi continuată" (HN II, 193). Și în timpul celorlalte ore de prelegere — cînd Fichte vorbește despre forma pură a vizibilității — a rămas întuneric. Schopenhauer: „Pentru că luminile de seu nu au intrat nici astăzi în zona vizibilului, prelegerea a trebuit să fie întreruptă" (HN II, 195). Arthur nu este un adept al înțelepciunii irlandeze: „Dacă privești mult în întuneric, descoperi întotdeauna ceva...", el s-a despărțit, între timp, de filozofia lui Fichte cu prevestirea: „Aici, știința va rămîne multă vreme în întuneric."

Filozofia lui Fichte devenea luminoasă întotdeauna cînd era vorba de moralitatea practică, pe cît posibil politică. Iar vremea acestora se apropia acum. Sfîrșitul anului 1812 vestește entuziasmul patriotic al războaielor antinapoleoniene de eliberare. Prusia, care era un vasal al imperiului francez după înfrîngerea de la Jena și Auerstädt, din anul 1806, trebuise ca, între timp, să fie prudentă între bunăvoința față de

Napoleon și o politică menită să nu lase patriotismul prusac să devină prea agresiv, dar nici să nu-l atace prea mult. Și introducerea unor reforme democratice în viața socială (Stein, Hardenberg) era într-un echilibru precar: supușii trebuiau să fie cointeresați, să ia parte cîte puțin la administrație și la conducerea politică, dar totul cu măsură: trebuiau evitate o mișcare democratică, ce ar fi devenit în situația dată inevitabil și german-patriotică și, invers, un patriotism care s-o apuce pe calea „obrăzniciilor" democratice — în interesul politic de clasă al conducătorilor, dar și din prudență față de împăratul Franței. *Discursurile către națiunea germană* din 1807–1808 ale lui Fichte au avut voie să fie ținute în public, însă cenzura prusacă a refuzat inițial permisiunea de tipărire a primelor două prelegeri. Universitatea din Berlin, solicitată cu intenții patriotice ascunse, a putut fi înființată, dar nu trebuia să se sufle, în acest caz, prea mult în goarna patriotică. Din statutele de înființare a fost eliminat tot ce introdusese Schleiermacher cu intenție prea „germană", de exemplu, că Universitatea trebuia să devină „pepiniera tineretului german". Sînt cunoscute și greutățile pe care patriotismul ce emana din *Berliner Abendblätter*, editate de Kleist, le-a avut cu oficialitățile guvernamentale prusace.

Guvernul acorda o atenție specială teatrului. Iffland, pe atunci director al Teatrului Național, trebuie să introducă în program vodeviluri franțuzești; chiar și unele piese germane sînt jucate, ocazional, în franceză. El își pierde multe nopți dictîndu-i secretarului traduceri. Publicul german de bază are din cînd în cînd ocazia să respire aer patriotic. Se joacă *Fecioara din Orléans*. Cînd, la scena încoronării, trebuie să se strige: „Trăiască împăratul Carol cel Bun!", ultimele trei cuvinte dispar în vacarmul răcnetelor. Se aude numai: „Trăiască împăratul!"

Teatrul este, de altfel, în acei ani, unul dintre puținele locuri publice în care opiniile și pozițiile puteau fi arătate în mod colectiv. Regula este însă risipirea, însingurarea, retragerea în cercul cunoscut. Varnhagen von Ense relatează: „Oriunde te uitai, vedeai distrugere, dezbinare, în toate direcțiile viitorul era nesigur; forțele sociale și cele spirituale se împotriveau degeaba celor politice, ele trebuiau să simtă că pămîntul burghez, pe care erau așezate, fusese cutremurat...; fiecare urmărea la întîmplare cîștigurile de moment, după cum le oferea ziua în curs." Cine caută, în această situație incertă, pămînt ferm sub picioare se simte „aruncat violent către viața spirituală; oamenii se adunau și se desfătau în idei și sentimente, care doreau să fie opusul acestei realități".

O perioadă, oamenii s-au desfătat deci cu „viața spirituală" și, deoarece viața materială a început să se îmbunătățească, din nou, după foametea din 1807–1808, o oarecare liniște a domnit — pînă în 1812. În acest an, Napoleon se pregătește pentru cea mai violentă întreprindere de pînă acum: războiul împotriva Rusiei. Napoleon, care vrea să

îngenuncheze Anglia, prin blocada continentală, mărșăluiește împotriva Rusiei, pentru că aceasta dezertase din alianță. Napoleon adună cea mai mare armată pe care o văzuse Europa pînă atunci: „Marea Armată", în care trebuiau să aibă contingente toți „aliații", deci și Prusia. Însă, pentru că participă la război de partea unui Napoleon obișnuit cu victorii, Berlinul nu este, pe moment, deosebit de îngrijorat. „Din punct de vedere politic, aici este liniște, în timp ce, din cîte aud, în exterior războiul pîndește peste tot. Toți sînt convinși aici că Prusia este aliatul Franței și că, prin urmare, nu ne amenință nimic", afirmă teologul berlinez de Wette la 22 februarie, într-o scrisoare către Fries, în ziua semnării alianței împotriva Rusiei. Patrioții nutresc chiar mari speranțe: extinderi de teritoriu, refacerea gloriei Prusiei... Profesorul berlinez Uhden scrie, la 3 aprilie 1812: „Instituțiile noastre actuale sînt foarte prospere; raporturile politice prezente vor aduce binecuvîntări și mai mari peste noi."

Napoleon adună în primăvara lui 1812 cinci sute de mii de oameni pentru expediția sa. Berlinul asistă la cea mai mare trecere de trupe din istoria lui. Europa înarmată inundă orașul. Această furie a războiului trebuie hrănită cîtva timp, iar orașul oftează sub povara grea a încartiruirii; în plus, pentru cazarmamentul trupelor sînt fixate taxe mari.

Marșul către răsărit începe, o tăcere suspectă se răspîndește. Imaginația lucrează. Se povestește despre Moscova în flăcări, despre o iarnă nemaiauzită încă în timpul verii tîrzii. Totul sună înfiorător. Unii încearcă să-și distragă atenția. Istoricul Niebuhr se adîncește în „studiile nevinovate" pentru a sa *Istorie romană*, spre a scăpa, după cum spune, de „mirosul de cadavre" pe care-l simte.

Între timp, trupele avansează, fără să întîlnească vreo opoziție semnificativă. Expediția fantomatică se termină în iarna acestui an printr-o prăbușire catastrofală: dimensiunile mari ale spațiului, iarna, foamea, tactica demoralizantă, de reținere, a armatei rusești, istovitoarele lupte de partizani, din spatele frontului, determină dizolvarea armatei principale care, redusă la cîteva mii de oameni, se tîrăște în decembrie 1812 către apus.

După cîteva luni de calm neliniștitor, veștile de groază se împrăștie ca un incendiu. Se povestește despre invalizi fără brațe și picioare, despre soldați care se omoară în bătaie pentru cadavre de cal putrede pe jumătate. La 20 ianuarie 1813, în Berlin apar primii refugiați. Lazaretele se umplu cu răniți și bolnavi. Apare pericolul molimelor. Profesorul berlinez de arte frumoase, Solger, îi scrie prietenului său Raumer: „Sînt niște momente înfiorătoare; ceea ce pare a fi salvare ne poate aduce sfîrșitul... Nu mai am liniște, zi și noapte trebuie să mă gîndesc la evenimentele mondiale."

În schimb, Arthur Schopenhauer — care, evident, nu se gîndește zi și noapte la marile „evenimente mondiale" — își notează: „Omul trebuie

să se ridice deasupra vieții, trebuie să recunoască faptul că toate fenomenele și întîmplările, bucurii și dureri, nu-i ating sinele mai bun și mai adînc, că totul este, prin urmare, un joc“ (HN I, 32).

Cînd, în vara lui 1812, Marea Armată mărșăluia prin Berlin, Arthur era preocupat de *Doctrina științei* a lui Fichte. Cînd pătrunsese vestea incendierii Moscovei, el nu se lăsase deranjat din contemplarea liniștită a galeriei de picturi din Dresda; acum, cînd resturile zdrențuroase ale armatei ajung în Berlin, el vizitează un nebun la spitalul Charité și îi scrie o dedicație în Biblie. În timp ce istoria mondială aducătoare de moarte își trimite victimele la Berlin, Schopenhauer meditează la moartea comună: „Fiecare respirație împinge înapoi moartea care pătrunde continuu și astfel luptăm în fiecare secundă cu moartea: în intervale mai mari de timp luptăm împotriva morții prin fiecare masă, fiecare somn, fiecare încălzire ș.a.m.d. Pentru că, prin nașterea noastră, sîntem nemijlocit în apropierea acesteia și întreaga noastră viață nu este altceva decît o amînare a morții“ (HN I, 75).

El este înfiorat deja de aspectele cotidiene ale vieții, el se teme să gîndească istoria. Cei care fac însă acest lucru oscilează între disperare și speranță. Solger, într-o scrisoare: „Rămășițele Marii Armate se revarsă aici în cea mai jalnică stare. A avut loc o judecată divină mare, care te înmărmurește... cu greu ar putea exista în istorie un exemplu asemănător al unei mizerii atît de mari. De felul în care este folosit acest moment trebuie să depindă soarta Europei.“

Cu grija de rigoare — pentru că în epocă se deschideau scrisorile — Solger dă glas aici unei speranțe, care este împărtășită de mulți alții: se dorește schimbarea aliaților Prusiei; împreună cu Rusia și cu ajutorul activ al poporului trebuie scuturat jugul franțuzesc și — dacă este posibil — trebuie să înceapă o renaștere național-unitară, poate chiar democratică, a Germaniei. Un prim pas în această direcție este convenția de la Tauroggen, încheiată cu de la sine putere de generalul Yorck, la 31 decembrie 1812, cu partea rusă, convenție care a făcut din armata prusacă una neutră.

Regele fusese de acord cu acest pas. La Curte există încă ezitări. Dispoziția populară antinapoleoniană — ea poate fi folosită, însă este și periculoasă, poate să depășească țelul prusac. La Curte este preferat să se țină partea batalioanelor mai puternice; dacă acestea vor fi franțuzești sau rusești — rămîne încă de văzut. Astfel se ajunge în situația curioasă ca, la sfîrșitul lui ianuarie 1813, să se emită o chemare voluntară la arme a „claselor înstărite“, fără a se spune împotriva cui este orientată încorporarea. În ianuarie, la Berlin se produc agitații, adunări populare, revolte. La comandamentul francez sînt sparte geamurile, însă și gărzile prusace sînt lovite cu pietre. Se zvonește despre un asediu plănuit al castelului de la Potsdam. Trupele se pun în mișcare, cele franțuzești și cele prusace.

În aceste zile erupe și în Prusia marea patimă a epocii: politica. Schimbările din sfera politicului, care se petrecuseră de la Revoluția franceză, pot fi simțite acum în plină acțiune și la Berlin.

Politicul a devenit expansiv, monopolizează pasiuni, sentimente, speranțe, dorințe care înainte nu aveau încă nimic de căutat în spațiul politic public. În timpul absolutismului, politica fusese un monopol al statului monarhic. Pretenția de putere *absolută* nu a fost însă și *totalitară*, pentru că domeniul politicului a fost limitat: politică dinastică de autodeterminare și de forță, în exterior, asigurarea păcii și colectarea resurselor, în interior. Vîrful monarhic era absolut, pentru că avea puterea politică nedivizată. Societatea era liberă de politică într-un dublu înțeles: nici nu a căutat, de regulă, forme de exprimare politică, nici nu a devenit obiectul politizării din exterior, dinspre stat.

Revoluția franceză este criza „vechii" politici: societatea sparge monopolul absolut și readuce în interiorul ei politica. Astfel, se schimbă domeniul politicii. Politica devine o problemă a omului *întreg* și a *maselor*. Noțiunea subțiată de politică a absolutismului tîrziu ține acum de trecut, politica este, de acum, inundată de sentimente și ambiții, care se acumulaseră anterior în domeniul social și în spațiul spiritual interior al individului: libertate, egalitate, fraternitate, fericire — acestea trebuiau să poată fi atinse politic aici și acum. Politica este viață realizabilă. Politica devine o întreprindere, în care poate fi investit tot ce omul are pe suflet.

Trebuie evidențiată cezura violentă legată, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, de această explozie a politicului. Întrebările despre sens, de care era răspunzătoare, pînă atunci, biserica, sînt puse acum politicii; un impuls de secularizare, care transformă așa-numitele „întrebări ultime" în unele social-politice: Robespierre însceneazä o slujbă divină a rațiunii politice, iar în Prusia din vremea războaielor de eliberare circulă cărțile de rugăciune ale patriotismului; una dintre ele este compusă chiar de Heinrich von Kleist. Arthur Schopenhauer nu a citit-o.

Evoluția, care începe o dată cu Revoluția franceză, este ireversibilă. Coaliția puterilor tradiționale luptase inițial cu metodele vechi împotriva Franței revoluționare („războaie de cabinet") și era, astfel, inferioară celor ce acționau din convingere în Franța. Ceea ce se extinsese, din punct de vedere cultural, încă din perioada *Sturm und Drang,* izbucnește acum: o conștiință politică națională. Națiunea, patria, libertatea — acestea sînt acum valorile pentru care oamenii sînt gata să moară. Acest impuls spre politizare poate fi măsurat, cînd sînt comparate încunoștințarea personală a înfrîngerii din 1806 și chemarea regală din martie 1813. În 1806 se spunea: „Regele a pierdut o bătălie. Liniștea este acum prima îndatorire cetățenească." Chemarea din 1813 conține, dimpotrivă, o justificare de circumstanță a politicii regale de pînă atunci și cere

implicarea necondiționată în cauza națională: „Însă oricîte victime individuale vor fi necesare, ele nu contrabalansează bunurile sfinte, pentru care le jertfim, pentru care luptăm și pentru care trebuie să învingem, dacă nu dorim să încetăm a fi prusaci și germani." Acesta este glasul noii politici. Fichte l-a tradus, ca nimeni altul, în filozofie.

„Eul există, pentru că se așază...", înseamnă, tradus în limbajul nou-politic: regulamentele vieții, care lezează eul, trebuie să se justifice în fața libertății substanțiale a eului. Non-eul statului este unul creat de eul însuși, o limitare impusă sieși și poate fi, din nou, anulată de către eu. Aceasta este valabil pentru Napoleon, care tocmai se pregătește să părăsească istoria lumii și după care patrioții curajoși strigau ca din gură de șarpe, dar este valabil și pentru stat în genere, de exemplu pentru cel prusac. Dacă el înviorează activitatea, autoafirmarea libertății — fie și prin granițele pe care le fixează — atunci este în regulă; dacă o frînează, atunci trebuie retras prin intermediul eului, mai precis prin subiectele socializate ale eului. „Societatea, proprietarul forțelor materiale", astfel proclamă Fichte în zilele turbulente ale lui martie 1813, ar trebui să se concentreze asupra ei înseși și să pășească spre eliberare. El însuși vrea să se facă preot de campanie la cartierul general prusac, unde este însă ironizat și refuzat. Preotul de campanie stînjenit se înarmase, oricum, împotriva posibilelor decepții. El îi spune ministrului de stat Nicolovius: „Dacă încercarea reușește, cîștigul va fi nemăsurat; dacă eșuează, a fost măcar clar exprimată... Retragerea în punctul unde mă situez acum, în lumea conceptului pur, îmi este oricînd deschisă." Nu pentru multă vreme. Temerarul bărbat moare la 29 ianuarie 1814 de febră tifoidă, adusă de răniții războiului de eliberare.

La 28 martie 1813 este declanșat oficial, cu o slujbă divină, după cum se cădea, războiul împotriva lui Napoleon. Schleiermacher, al cărui patriotism fusese agresat înainte de către cenzură, poate acum să debordeze. El la amvon, publicul în uniformă ascultînd, pregătit de marș, puștile sînt afară, sprijinite de zidul bisericii, în spatele sacristiei pasc caii. „Cu entuziasmul lui cucernic, vorbind din suflet, pătrundea în fiecare suflet, iar fluxul închegat și clar al discursului său i-a cîștigat pe toți", relatează un contemporan. Schopenhauer rămîne deoparte. În ceea ce-l privește pe Schleiermacher — el nu are deloc încredere în acesta, de cînd a observat că învățatul știe să vorbească atît de bine despre scolasticii medievali, fără să fi citit nici măcar un singur text în original.

Universitatea decade. Aproape două treimi dintre studenți sînt recrutați. Profesorii își cheltuiesc banii cumpărîndu-și arme. Niebuhr începe să facă exerciții pe cont propriu în grădină, iar unii colegi de facultate participă și ei. El se bucură de bătăturile care i se formează în palme: „Pentru că, atîta vreme cît am avut o piele fină, de învățat", scrie el într-o scrisoare, „arma mă jena îngrozitor." Profesorul Solger

umblă aiurea și întreabă pe oricine întîlnește dacă să-și țină nunta înainte sau după bătălie. Profesorii care nici nu exersează în grădină, nici nu vor să plece la luptă se apucă, în compensație, de lecturi înălțătoare. Böckh, într-o scrisoare: „De citit... nu pot citi altceva decît tragedii grecești și Shakespeare... Goethe și Schiller nu pot fi însă citiți acum, ei sînt prea firavi pentru aceste vremuri."

La sfîrșitul lui aprilie, Berlinul se teme că va fi invadat de trupele napoleoniene. La 22 aprilie este începută organizarea milițiilor. Cine nu poate purta arme este trimis la lucrările de săpare a tranșeelor, în fața orașului. Acolo pot fi văzute la lucru facultăți întregi. Viitorii oameni de știință sînt însă înarmați. Solger, care s-a căsătorit între timp, se dedică, preventiv, unei organizații de sprijinire a văduvelor. El își trimite soția în Silezia; din păcate, este direcția greșită, pentru că acolo este postat dușmanul. Nervozitatea este, prin urmare, foarte mare. Bettina von Arnim, care poposește în Berlinul transformat în loc de campanie, oferă, într-o scrisoare, o descriere concretă a cohortei de învățați: „Pe măsură ce în Berlin se constituiau milițiile și contingentele vechi, viața de aici se schimba. În fiecare zi ieșeau în stradă bărbați și copii (de 15 ani), de toate felurile, care jurau să se jertfească pentru rege și patrie... Era curios de observat cum oameni cunoscuți și prieteni umblau la orice oră înarmați pe străzi, chiar și unii despre care nu te-ai fi putut gîndi înainte că ar putea fi soldați. Imaginează-ți-i, de exemplu, pe Savigny, care, de îndată ce ceasul bătea ora trei, alerga în stradă ca un posedat, cu o suliță lungă (o armă foarte uzuală în miliții), pe filozoful Fichte, cu un scut de fier și cu un pumnal lung, pe filologul Wolf, cu nasul său lung, cu o centură tiroleză plină cu pistoale, tot felul de cuțite și securi de război... Pistor... purta o platoșă din piele de taur..., în compania lui Arnim se găsea întotdeauna un grup de tinere femei, care considerau că milităria i se potrivește atît din față, cît și din spate."

La începutul lui mai, situația devine și mai amenințătoare. Napoleon este văzut în apropiere. Berlinul, părăsit de trupe regulate, se teme de răzbunare. Arthur Schopenhauer nu mai rezistă în oraș. Se refugiază în direcția Weimar. Înainte de aceasta, plătește tributul spiritului vremii: dă bani pentru înzestrarea unui soldat (cal, harnașament etc.). Însă nu vrea să lupte. Este străin de patriotism; nu poate investi pasiune în tîrgurile politice mondiale, acest tip de secularizare a trecut pe lîngă el. Pentru „conștiința" sa „mai bună", războiul este „zgomot și fum", un joc extraordinar de nebunesc. Privind retrospectiv, el scrie, cîteva săptămîni mai tîrziu, într-o scrisoare către decanul facultății de filozofie din Jena, unde vrea să intre: „Cînd, la începutul acestei veri, zarva războiului a alungat muzele de la Berlin, acolo unde studiam filozofia... am plecat și eu, care îi jurasem doar ei credință, o dată cu alaiul acesteia (nu numai pentru că, prin jocul împrejurărilor, eram peste tot străin și

nu aveam de îndeplinit îndatoriri cetățenești, ci mai degrabă deoarece eram pe deplin convins că nu sînt născut ca să slujesc omenirii cu pumnul, ci cu capul și că patria mea este mai mare decît Germania)." (B, 643). Schopenhauer părăsește Berlinul cu scopul de a-și redacta dizertația filozofică. El vrea însă mult mai mult decît dobîndirea unui grad academic: i s-au arătat contururile mentale ale unei mari opere — opera vieții sale.

Un sentiment fierbinte, o inspirație răpitoare, o poftă creatoare fără seamăn prind putere în mijlocul turbulențelor războinice și al pasiunilor filozofice întărîtate.

Într-un moment de euforie, la începutul lui 1813, el scrie în jurnalul său:

„Din palmele mele și, mult mai mult, din spiritul meu, ia naștere o operă, o filozofie, care vrea să fie etică și metafizică într-un *tot*, deoarece, pînă acum, ele au fost separate la fel de greșit, precum omul în trup și suflet. Opera crește, se dezvoltă succesiv și încet, precum copilul în trupul mamei: nu știu ce s-a născut la început și ce s-a născut la urmă, ca și în cazul copilului din trupul mamei: eu, cel care stau aici și sînt așa cum mă cunosc prietenii, nu înțeleg apariția operei, după cum mama nu o înțelege pe cea a copilului în trupul ei. O privesc și vorbesc ca o mamă: « Sînt binecuvîntat cu rod. » Coincidență, stăpînă a acestei lumi! Lasă-mă să am viață și liniște cîțiva ani încă! Pentru că-mi iubesc opera, precum mama își iubește copilul: cînd va fi coaptă și născută, atunci exercită-ți dreptul asupra mea și ia dobînda pentru această amînare" (HN I, 55).

Arthur Schopenhauer, cel „binecuvîntat cu rod", își ia rămas-bun de la scena de spectacole și locul de joacă și de la cîmpul de luptă al marilor tendințe ale vremurilor, pentru a se retrage, împreună cu opera sa, într-un colțișor liniștit.

CARTEA A DOUA

CAPITOLUL XI

Gînditor pe nici o scenă. Arthur în Rudolstadt. Primul azil al filozofiei. Dizertația: DESPRE RĂDĂCINA ÎMPĂTRITĂ A PRINCIPIULUI RAȚIUNII SUFICIENTE. *Despre fundament și motive. Limitele rațiunii. Arthur rămîne ascuns.*

Arthur Schopenhauer este pe drum, prin Weimar spre Rudolstadt. Într-un han de țară, unde, cu dizertația *Despre rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente*, începe o epocă a vieții care va dura exact cinci ani și în care se va înălța, „ca o priveliște frumoasă, din ceața dimineții", întregul filozofiei sale. În acești cinci ani își vor găsi formularea definitivă toate preceptele sale esențiale; el va încheia această etapă a vieții cu convingerea că și-a îndeplinit adevărata menire a vieții. Va păși, apoi, în fața publicului și va constata, spre disperarea sa, că nimeni nu a venit. El iese din scenă, fără să fi intrat vreodată. Nu i se oferă nici o șansă de a deveni „gînditor pe scenă". Pentru că, oricum, nu-l ascultă nimeni, el va renunța să capteze atenția prin idei surprinzătoare. Nu va trebui să se supraliciteze continuu, nu va trebui să pună în scenă jocul autoascunderii și autodezvăluirii; nu va trînti continuu ușile, pentru ca, apoi, să le lovească de perete zgomotos; nu ajunge în pericolul de a confunda reciproc autoînscenarea sclipitoare cu adevărul. Pentru că vorbele sale se sting neauzite, nici nu va dori, în mod autodestructiv, să se asculte singur. Pe scurt: este scutit de soarta celui mai celebru elev al său, Nietzsche. El nu se consumă în teatrul schimbărilor, nu intră în vîrtejul jocului cu măști al filozofiei. Lui îi ajung două fețe, una, orientată spre interior, cealaltă, spre exterior; una, cufundată în esența lucrurilor, cealaltă privind sceptic mersul lumii și propria implicare în acesta. Faptul că în exterior nu i se răspunde va fi pus în final, după decepția inițială, pe seama valorii de adevăr a învățăturii sale. Filozofia lui devine, prin aceasta, privind spre exterior, și mai morocănoasă, mai de nepătruns în inspirațiile ei, în ciuda limbajului cristalin în care este expusă.

Și totuși mai mult decît este pregătit să și-o recunoască, el va aștepta un răspuns. Prea mîndru pentru a-și căuta un public sau chiar pentru a încerca să și-l cîștige, el speră totuși, în secret, că publicul îl va căuta *pe el.* Autoînscenarea sa, nesolicitată de vreo scenă, merge spre interior:

el se vede pe sine ca pe cineva pe care ceilalți trebuie să-l descopere. Ceea ce vrea el să întruchipeze în fața sa este adevărul care se sustrage. Cînd, la sfîrșitul vieții, va fi totuși „descoperit", el va cataloga retrospectiv incognito-ul său de lungă durată drept lungul drum către adevăr.

Privind către sine, Arthur Schopenhauer a perceput ca fiind lung doar drumul său *către* filozofie, nu și pe acela *în* filozofie. El a trebuit să evadeze dintr-o traiectorie care-l ducea altundeva și, de aceea, a trebuit să accepte și niște ocoluri. Însă imediat ce a făcut primul pas în filozofie, totul a mers, conform propriei percepții, foarte rapid. Inspirațiile „conștiinței mai bune" își caută limbajul în reminiscențele romantice și platoniciene, iar în reflecția conștiinței empirice merge pe urmele lui Kant. Și cînd, în anul 1815, identifică „voința" experimentată pe propriul corp drept „lucrul în sine" kantian de rău augur — atunci întregul filozofiei sale este, *in nuce*, adunat. Trebuie doar să mai fie desfășurat. Dizertația este începutul acestei munci explicative. Această scriere gnoseologică are un punct de referință secret, care nu este amintit nicăieri, în mod expres, care iese însă vizibil la iveală din însemnările sale private din acea vreme și din opera lui principală, care îi succedă, *Lumea ca voință și reprezentare*: el vrea să arate locul „conștiinței mai bune" — despre care nu spune, în dizertație, nici un cuvînt — determinînd, radicalizîndu-l pe Kant, limitele conștiinței empirice. El este preocupat tocmai de ceea ce nu amintește. Devine, în felul său, kantian, pentru a putea rămîne — tot în felul său — platonician.

În caietul lui de student al lui Fichte, Arthur Schopenhauer formulează în 1812 acest punct de referință secret al preludiului său de critică a cunoașterii:

„Adevăratul criticism va separa, astfel, conștiința mai bună de cea empirică, precum aurul din minereu, o va pune deoparte pură, fără nici un amestec al sensibilității sau rațiunii, o va așeza întreagă, va aduna, va unifica într-un întreg toate modurile în care ea se revelează: apoi, va păstra curat și ceea ce este empiric, clasificîndu-l după diferențele sale: o astfel de operă va fi desăvîrșită în viitor, prelucrată mai precis și mai fin, făcută mai inteligibilă și mai ușoară — însă niciodată nu va putea fi răsturnată. Aceasta va fi filozofia: istoria filozofiei va fi încheiată. Dacă între oameni domnește o pace lungă, cultura progresează și obligă întreaga mecanică să se desăvîrșească — astfel, întreaga religie poate fi, dintr-o dată, aruncată, precum hățul pentru mers al copilăriei: omenirea va ajunge la cea mai înaltă conștiință de sine, epoca de aur a filozofiei va fi sosit, porunca templului delfic, *gnothi sauton* (= cunoaște-te pe tine însuți) va fi împlinită" (HN II, 360).

Pentru prima și, în același timp, ultima dată ne întîlnim aici cu un fel de supraestimare istorico-filozofică a duplicității dintre conștiința empirică și conștiința „mai bună". Ce va face conștiința empirică, atunci

cînd își va da seama de propria avere? Ne va oferi „desăvîrșirea mecanicii“, stăpînirea naturii, aranjarea rațională a împrejurărilor exterioare ale vieții. Aceasta este însă doar o lume a mijloacelor, nu a scopurilor. Scopul se bazează pe „necesitate“. Preocupîndu-se cu succes de interesele stăpînirii practice a vieții, conștiința empirică dă naștere acelei modalități existențiale, la care ea însăși nu are acces, căreia îi poate crea însă loc: autocunoașterea în mediul „conștiinței mai bune“. Succesele conștiinței empirice în domeniul vieții practice dau șansa unei vieți în adevăr, nedeviată de interese empirice, bazată pe ea însăși. „Filozofia va fi aici“, scrie Schopenhauer. „Istoria filozofiei va fi încheiată“ — aceasta înseamnă: istoria de pînă acum a filozofiei, care reprezintă, în același timp, o istorie a amestecului ei nesăbuit în lupta pentru viață, va fi încheiată, pentru că empirismul potențat va rezolva singur toate problemele practice, iar filozofia va primi înapoi libertatea de a se ocupa de adevărurile neinteresante din punctul de vedere al vieții practice. Sferele se separă. Ambele părți, empirismul și „conștiința mai bună“, au de cîștigat de aici. Această separare este opera criticismului, care încurajează și dă puteri empirismului, ținîndu-l însă, în același timp, departe de teritorii unde nu are ce căuta. Acest criticism este pentru Arthur Schopenhauer un serviciu sentimental față de „conștiința mai bună“, căreia vrea să-i creeze o justificare, luminînd acel domeniu în care conștiința empirică are voie să zburde.

Cînd, la începutul verii lui 1812, Arthur Schopenhauer scrie aceste fraze optimiste, Napoleon tocmai se înarmează pentru violenta expediție războinică împotriva Rusiei. „Dacă între oameni domnește o pace lungă, atunci cultura progresează...“ — acest optimism nu provine din evenimentele care se derulează în fața ochilor lui Schopenhauer, ci din entuziasmul conștiinței importanței operei sale. Euforia celui ce „este binecuvîntat cu rod“ aurește și perspectivele istoriei. Pentru cîteva clipe, ea este luminată de o strălucire care este, oricum, de împrumut. Ea reflectă acea lumină care se aprinsese în Arthur.

Cînd însă „istoria“ din apropierea nemijlocită devine turbată și oameni altfel înțelepți își descoperă cheful de luptă și bătălie, Arthur se vede, din nou, aruncat exclusiv în lumea sa interioară, în timp ce conștiința empirică de afară amețește în nebunia militantă. Cînd, la Berlin, lumea se înarmează împotriva răzbunării lui Napoleon, Arthur se refugiază, prin Dresda, către Weimar, unde face o escală. După scurt timp, el părăsește casa mamei și se retrage în Rudolstadtul idilic, situat în apropiere. Din iunie pînă în noiembrie 1813 stă într-o pensiune, își redactează dizertația, amețit de fericirea creației, chinuit însă, din cînd în cînd, de îndoieli. Cine are, de fapt, dreptate, se întreabă: el, cînd se retrage, sau „agitații“ de afară, de pe cîmpul de luptă al istoriei, situat dincolo de valea idilică? Privind retrospectiv, el scrie: „De altfel, atunci

mă simțeam liniștit, dar și suferind adînc și doborît la pămînt, în principal pentru că vedeam că viața mea s-a nimerit într-o vreme care cerea cu totul alte haruri decît cele pe care le simțeam eu în mine" (B, 654). Însă acestea rămîn pofte trecătoare pentru că, după cum continuă Schopenhauer în relatarea sa, „în retragerea mea de la Rudolstadt... m-a captivat farmecul indescriptibil al regiunii. Fiind, conform cu întreaga mea natură, împotriva armatei, am fost fericit ca, în acea vale străjuită din toate părțile de munți împăduriți, să nu văd nici un soldat și să nu aud nici o tobă pe parcursul acelei întregi veri războinice și să stau în singurătatea cea mai deplină, fără să fiu deranjat sau distras de ceva, dedicat fără încetare celor mai îndepărtate probleme și cercetări" (B, 654).

Problemele cu care lupta Schopenhauer în dizertația sa nu erau „îndepărtate" numai din punctul de vedere al pasiunilor politice. „Îndepărtată" de orientarea principală a spiritului filozofic actual era și încercarea unei noi fundamentări a teoriei cunoașterii. Schopenhauer, cu al său „înapoi la Kant", părea deocamdată mai degrabă modest, decît surprinzător în fața spiritului filozofic al epocii, care credea că-l „depășise" pe Kant.

Fichte, Schelling, Hegel distruseseră, între timp, una după alta, limitele pe care Kant le pusese utilizării metafizice a rațiunii. Ei creaseră, din nou, sisteme în care erau cuprinși Dumnezeu, lumea și eul, în care nu mai era loc pentru autocunoaștere la granițele cunoașterii posibile. Spiritul subiectiv fusese din nou împuternicit de ei să poată înțelege întregul pornind de la sine însuși.

Hegel respinsese reflecția kantiană asupra capacității de cunoaștere cu proverbul că înotul nu poate fi învățat pe uscat; Arthur Schopenhauer nu se lasă amăgit de acesta. El însă nu se mulțumește să amintească rezultatele kantiene ale teoriei cunoașterii, ci le *simplifică* și le *radicalizează*, în același timp. Din complicatul mecanism kantian al capacității de cunoaștere, el păstrează un singur principiu: cel al rațiunii suficiente. Întreaga noastră activitate de reprezentare (percepția și recunoașterea) funcționează cu ajutorul unui mecanism, care poate fi exprimat prin fraza: „Nimic nu există, fără o rațiune de a fi."

Simplificarea schopenhaueriană oferă o nouă panoramă: principiul rațiunii suficiente exprimă certitudinea că, în cazul a tot ceea ce poate ajunge în imaginația noastră, trebuie să ne întrebăm asupra motivelor, asupra unor conexiuni; trebuie să întrebăm asupra acestora, nu pentru că ne obligă lumea exterioară, ci deoarece ne obligă — în această privință păstrează Schopenhauer moștenirea lui Kant — capacitatea noastră de percepție și de cunoaștere.

Corespunzător diferitelor „lucruri" (obiecte) cu care avem de-a face, Schopenhauer distinge patru feluri de a „căuta" rațiuni, patru moduri

de a face o corelație. El vorbește despre „rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente“ — după cum sună și titlul nu tocmai atractiv al dizertației.

Cele patru feluri sînt:

La tot ceea ce se întîmplă în lumea corporală, căutăm un motiv pentru care se întîmplă. Căutăm deci o *rațiune a devenirii*. Aceasta este întrebarea despre cauzalitate, în sens restrîns.

Pentru toate judecățile (cunoștințe, noțiuni), căutăm ceea ce fundamentează aceste judecăți. Nu întrebăm aici deci de ce este ceva așa cum este, ci întrebăm de ce afirmăm noi că este așa. Căutăm, prin urmare, *temeiul cunoașterii*.

Al treilea fel al principiului rațiunii suficiente se referă la domeniul geometriei pure și cel al aritmeticii. Aici nu este valabil nici un temei al devenirii, nici unul al cunoașterii. De ce cifra „1“ este urmată de cifra „2“ sau de ce fiecare triunghi, construit cu baza pe diametrul unui cerc și cu un colț pe linia cercului, are un unghi drept poate fi demonstrat prin existența ca atare a spațiului intuitiv (geometria) și prin timpul experimentat nemijlocit (număratul, aritmetica). Este vorba, aici, despre o evidență ce nu mai poate fi pusă la îndoială. Pentru Schopenhauer, este „principiul suficientei *rațiuni a existenței*“.

Al patrulea fel al principiului rațiunii suficiente se referă la acțiunile omenești: pentru tot ceea ce se face, căutăm un motiv pentru care acel ceva este făcut. În a doua ediție a dizertației, îmbunătățită fundamental, Schopenhauer va folosi pentru acesta expresia deosebit de ilustrativă „cauzalitatea interioară“.

Acest fel împătrit de a căuta rațiuni are în comun faptul că ne este de-a dreptul imposibil să ne imaginăm ceva „singular, distinct“; dacă ceva ajunge, și în măsura în care există, în imaginația noastră (și, prin aceasta, există pentru noi) este deja prins în țesătura rațiunilor. Acolo unde Leibniz spune: „Natura nu face salturi“, Schopenhauer ar spune: imaginația noastră nu permite ca nimic să facă „salturi“. Este evidentă neînțelegerea că „principiul rațiunii suficiente“ ar fi folosit doar de rațiunea noastră reflexivă, deci conștient. Așa înțelesese și Kant principiul cauzalității. Însă Schopenhauer este aici mai radical: el afirmă că percepția senzorială preexistentă, pur fiziologică operează cu principiul fundamental al cauzalității: „Din modificarea în ochi, ureche sau orice alt organ se deduce o cauză, iar aceasta este poziționată în spațiul de unde provine efectul ei, ca substrat al acelei forțe... Categoria cauzalității este deci adevăratul punct de trecere, prin urmare, *condiția oricărei experiențe...* Prin categoria cauzalității, în primul rînd, recunoaștem obiectele ca fiind *reale*, deci *avînd un efect* asupra noastră. Faptul că nu sîntem conștienți de această concluzie nu creează nici un fel de probleme“ (D, 36). Cînd vedem, nu există nemijlocit decît datele perceptive ale

excitării retinei și nimic altceva. Noi vedem, simțim, auzim corpurile în spațiu, pentru că interpretăm datele perceptive asupra propriului corp drept efect și căutăm, instinctiv, o cauză pentru ele, cauză pe care o proiectăm în spațiu. Această activitate imaginativă elementară este, după Schopenhauer, realizată de *rațiune.* Doar prin acest act rațional întreaga lume ajunge să fie intuibilă, perceptibilă senzorial, în imaginația noastră. Și animalele au, în acest sens, „rațiune", pentru că — și în măsura în care — ele percep o lume obiectuală în afara lor.

Schopenhauer va numi mai tîrziu acest procedeu „intuiție intelectuală", în sens mai precis: intuiția nemijlocită este deja întrețesută de principiul rațiunii. Fără rațiune ar exista, ce-i drept, stări de excitație ale corpului nostru, nu însă și o lume corporală în afara noastră, pentru că numai rațiunea înțelege excitația corpului ca pe un *efect* al unei cauze exterioare. Stările propriului corp trebuie înțelese ca *efect*, pentru ca să existe pentru noi o *realitate* exterioară.

Această concepție a unei rațiuni care lucrează inconștient ascunde consecințe profunde: dacă rațiunea este atît de intrinsec țesută cu intuiția senzorială, dacă ea coboară atît de adînc în actele perceptive ale animalelor, fără să fie, din acest motiv, conștientă — atunci ierarhia tradițională a capacității de recunoaștere se inversează: la baza intuiției senzoriale nu este transmisă doar „materia" către capacitatea noțională, ci acolo, la bază, se întîmplă deja ceea ce este decisiv: nu noțiunile, ci, mai întîi, intuiția senzorială, pătrunsă de rațiune, construiește lumea multiplă de forme din fața noastră. „O diferență esențială între metoda lui Kant și cea pe care o urmez eu", scrie Schopenhauer, „constă în aceea că el (Kant) pornește de la cunoașterea mijlocită, reflectată, iar eu, dimpotrivă, de la cea nemijlocită, intuitivă... El sare peste această întreagă lume intuibilă, multiformă, plină de semnificații, ce ne înconjoară și rămîne doar la formele gîndirii abstracte" (I, 609).

La Schopenhauer, rațiunea este valorizată în procesul cuplării cu intuiția senzorială, valorizare care, în același timp — și în aceasta stă strălucirea tezei —, atrage după sine o relativizare a rațiunii orientate împotriva spiritului filozofic al epocii.

Conform lui Schopenhauer, rațiunea nu face nici mai mult, nici mai puțin decît să adune reprezentările intuitive în noțiuni („reprezentări despre reprezentări"), să le păstreze și să formeze cu aceste „noțiuni" combinații, ca și cu prescurtările. Rațiunea silabisește alfabetul pe care i-l oferă intuiția rațională. Fără această bază, rațiunea ar trebui să rămînă fără conținut, ea nu scoate nimic la iveală.

Această frază ar fi trebuit să aibă, de fapt, efectul unei provocări, într-o perioadă cînd de la „rațiune" se aștepta totul: puterea naturii (Schelling), puterea istoriei (Hegel), moralitate (Fichte) și puterea credinței (Jacobi). Însă această scriere nu are efectul de mai sus. Ea a

rămas aproape neobservată. Au apărut trei recenzii cu laude condescendente. Nu s-au vîndut mai mult de o sută de exemplare, restul a fost dat la topit și distrus.

Cartea nici nu putea să atragă o prea mare atenție, în forma ei inițială, pentru că nu trăgea suficient de energic, suficient de conștientă de sine, concluziile profunde ce reieșeau din ideile cuprinse în ea și nu permitea să se ghicească nici măcar conturul țintei lui Schopenhauer, pentru care această scriere era doar preludiul.

Dizertația este citită astăzi, de cele mai multe ori, în a doua ediție, substanțial îmbunătățită, din 1847. Acolo, toate liniile sînt trasate și legate de opera principală, acolo este provocată tradiția filozofică și acolo nu se face economie de ieșiri împotriva spiritului filozofic al epocii.

În prima versiune a acestei dizertații, scrisă în toamna lui 1813, în parte Schopenhauer se ascunde încă, în parte nu-i este nici lui însuși pe deplin clar în ce direcție se va canaliza totul.

Schopenhauer rămîne încă ascuns, cînd, de exemplu, trebuie să expună consecințele sclipitoare ale criticii sale cu privire la confundarea „temeiului cunoașterii“ cu „fundamentul devenirii“ (deci, cauzalitatea).

Căutînd temeiul cunoașterii, noi căutăm o „intuiție“ pe care putem sprijini cunoașterea, pe care aceasta se „fundamentează“; sau verificăm corectitudinea logică a unei afirmații. Cînd, dintr-o premisă bine constituită, se trag concluzii corecte, acestea au un „fundament“. În acest mod, prin demonstrarea existenței unei cauze, întrebarea privind fundamentul cunoașterii ajunge la echilibru, la o încheiere. Alta este situația în cazul fundamentelor devenirii. Aici este valabil principiul cauzalității. Iar acest principiu nu admite discontinuități: fiecare cauză descoperită trebuie să fie concepută ca efect al unei alte cauze și așa mai departe, la infinit. Pentru rațiune nu poate exista o cauză ultimă în domeniul obiectelor intuitive. „Legea cauzalității“, scrie Schopenhauer în ediția a doua a dizertației, „nu este deci atît de amabilă, încît să se lase folosită ca un birjar, pe care, o dată ajuns unde ai dorit să ajungă, îl trimiți acasă. Mai degrabă se aseamănă cu mătura căreia i-a dat viață ucenicul vrăjitor al lui Goethe, mătură care, o dată pusă în mișcare, nu mai contenește să alerge și să muncească“ (III, 53).

La venerabila întrebare: „Există un început al tuturor lucrurilor, există o cauză ultimă a lumii?“ aceste două feluri de „fundamente“ pot forma un amestec plin de consecințe. Dacă se caută izvorul lucrurilor, deci prima cauză a devenirii, s-a schimbat deja planul discuției, s-a trecut de la ceea ce este real la obiectele imaginare: acolo este creat acum conceptul „necondiționatului“. În mod logic, acum putem conchide că acest „necondiționat“, „Absolut“ nu este el însuși condiționat, nu poate fi cauzat (ar contrazice conceptul său); acest necondiționat trebuie să

fie deci ceea ce condiționează totul, fără a fi, la rîndul său, condiționat; necondiționatul trebuie să fie deci prima cauză, pentru că nu este cauzat, ci doar cauzează. Această „primă cauză" mai trebuie doar prezentată sub numele de „Dumnezeu" și avem demonstrația existenței lui Dumnezeu. Ce s-a demonstrat însă în realitate prin această argumentație? Nu a reieșit că există un început al lumii devenirii, o cauză ultimă, ci doar că, dintr-un lucru imaginar, conceptul „necondiționatului", se poate ajunge, în concluzie, la un alt lucru imaginar, conceptul „cauzei prime"; că, prin urmare, conceptul „cauzei prime" își are fundamentul cunoașterii în conceptul „necondiționatului", al „Absolutului".

Acum se schimbă, din nou, planul, se revine în lumea devenirii, transferîndu-se însă plauzibilitatea acestei argumentații pur logice în domeniul empiricului și se poate afirma, acum: există un început absolut al lumii, o primă cauză, Dumnezeu, spiritul absolut etc.

Critica acestui procedeu este schițată precaut în prima ediție a dizertației, însă numai peste treizeci de ani, în a doua ediție, ea este formulată în toată amploarea și cu ascuțime polemică. Acest procedeu este numit acolo „truc de scamator" și abia atunci va îndrăzni Schopenhauer să afirme că întreaga filozofie schellingiană și hegeliană a Absolutului este o variantă modernizată a acestui truc de scamator.

În toamna lui 1813, la redactarea dizertației, Arthur Schopenhauer nu vrea, în mod evident, să se lupte cu corifeii catedrelor germane. El îi spune profesorului Eichstädt, decanul facultății de filozofie din Jena, unde își înaintează lucrarea pentru obținerea titlului de doctor, într-o scrisoare atașată dizertației: „Și vă rog să nu-mi ascundeți dacă ceva (din dizertație — R. S.) vi se va părea oarecum pătimaș" (B, 644). În această scrisoare a lui Schopenhauer nu se simte deloc siguranța de sine din anii ce vor urma: „Slăbiciunea noastră omenească este însă prea mare", scrie el, „ca să nu fim cu desăvîrșire siguri nici măcar pe ceea ce avem în fața ochilor, dacă nu este întărit printr-o confirmare exterioară; cu atît mai puțin te poți baza pe propriul verdict în probleme filozofice" (B, 644).

Însemnările particulare, din aceeași perioadă, ale lui Schopenhauer nu sînt însă la fel de modeste. În manuscrisele sale, el judecă aspru tradiția filozofică, în special filozofii contemporani cu el; aici nu este chinuit de nici un fel de îndoială de sine.

Aceasta înseamnă că prudența și nu nesiguranța l-a făcut să se pună la adăpost în dizertație.

El dă dovadă de aceeași prudență în formularea unui alt aspect, la fel de sclipitor, al acestei prime scrieri, anume, noua valorizare a rațiunii. În comparație cu filozofiile raționale ale contemporanilor săi, conceptul de rațiune al lui Schopenhauer ascunde o tendință pregnant demistificatoare: rațiunea este capacitatea de a forma noțiuni din materialul

intuiției inteligibile; rațiunea rămîne legată de experiență. Rațiunea nu este capacitatea viziunii „superioare", nu este un organ pentru adevăruri transcendentale. „Știu că această interpretare a rațiunii și a noțiunilor deviază foarte mult de la cele precedente" (D, 50), scrie el, cu o prudență încă mare, în prima formă a dizertației; tocmai această „deviere" va fi evidențiată pregnant și va fi argumentată de Arthur Schopenhauer în a doua ediție, treizeci de ani mai tîrziu, într-o polemică furioasă cu oponenții săi: „Profesorii de filozofie au găsit potrivit să ia acelei capacități a gîndirii și meditației, care deosebește omul de animal, ... fostul nume și să nu-i mai spună *rațiune*, ci... inteligență... Ei aveau nevoie de poziția și de numele *rațiunii*, pentru o capacitate inventată și fabulată, mai precis și mai corect: o capacitate născocită în totalitate... o capacitate de cunoștințe nemijlocite, metafizice, adică trecînd peste posibilitatea oricărei experiențe, cuprinzînd lumea lucrurilor în sine și raporturile sale, care, în consecință, este, în primul rînd, o « conștiință divină », adică îl cunoaște nemijlocit pe Domnul Dumnezeul nostru și construiește *a priori* felul și modul în care el a creat lumea sau, dacă aceasta ar părea prea trivial, cum, printr-un proces vital mai mult sau mai puțin necesar, a reliefat-o și a produs-o într-o oarecare măsură sau chiar, ceea ce este mai comod, deși este extrem de comic, ... a « născut-o » doar, pentru că ea a putut apoi să se ridice pe propriile-i picioare și să plece, încotro i-a făcut plăcere. Pentru cea din urmă variantă a fost destul de nerușinat doar creierul unui mîzgălitor de prostii, cum este Hegel. Astfel de gînduri nebunești umplu de cincizeci de ani, sub numele de cunoașteri raționale, sute de cărți lăbărțate, care se numesc filozofice... *Rațiunea*, căreia i se atribuie atît de obraznic o astfel de înțelepciune, este proclamată drept o « capacitate a suprasenzorialului », deci și a « ideilor », pe scurt, o capacitate de felul unui oracol, existentă în noi și orientată nemijlocit spre *metafizică*. Despre modul în care ea percepe toate acele minunății și percepțiile suprasenzoriale domnește totuși, de 50 de ani, o mare diferență de opinii între adepți. Conform celor mai vehemenți, ea are o concepție rațională nemijlocită a Absolutului, sau chiar *ad libitum* (după plac), a infinitului și a evoluției acestuia spre finit. Conform altora, mai modești, ea nu se comportă ca și cum ar vedea, ci ca și cum ar auzi, pentru că nu privește direct, ci doar *percepe* ce se petrece în această utopie... și apoi, povestește cu acuratețe așa-numitei inteligențe, care scrie, după aceea, compendii filozofice" (III, 135–137).

Toate variantele „filozofiei raționale", biciuite mai sus — Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi —, erau deja, la momentul redactării dizertației, în plină înflorire și putere. Însă nu la această filozofie se gîndește Schopenhauer în critica lui explicită din prima ediție, ci tocmai Kant, cel mult lăudat de el, este contestat cu delicatețe: el a recunoscut, în mod greșit, în filozofia sa practică a rațiunii morale, o legătură specială

cu transcendentalul suprasenzorial. Schopenhauer scrie: „În ceea ce... privește rațiunea, aceasta nu este, conform... judecății mele, ea însăși izvorul virtuții, al sfințeniei (cum susține... învățătura lui Kant); ci este, în calitatea ei de capacitate a noțiunilor și, prin urmare, a acțiunii în conformitate cu acestea, doar o condiție necesară pentru acelea. Însă și ea este doar o unealtă, căci, la rîndul ei, este doar o condiție pentru ticăloșia săvîrșită“ (D, 91).

De ce este Schopenhauer încă atît de reținut în toamna lui 1813, de unde această prudență?

Există trei explicații pentru aceasta.

În primul rînd: el nu era încă supărat pe spiritul filozofic al epocii; soarta de a fi ignorat îi stă încă înainte. Critica sa filozofică nu are nevoie să se ridice la nivelul răutății personale.

În al doilea rînd: averea moștenită îi deschide, ce-i drept, perspectiva de a nu trebui să trăiască *din* filozofie, ci de a putea să trăiască *pentru* ea — el țintește totuși o carieră universitară, fie și numai fiindcă nu vrea să renunțe prea ușor la demnitatea unei recunoașteri academice a drumului său filozofic, pe care-l începe cu o mare încredere în sine. El nu vrea să se adapteze, dar, în acest moment, nici nu vrea să provoace la duel întreaga breaslă. Mai precis — și aceasta este cea de-a treia explicație — el nu este încă în stare să înceapă un atac frontal.

Ce-i drept, el își notează, la începutul lui 1813: „Sub mîinile mele și, mai mult, din spiritul meu răsare o operă, o filozofie, care trebuie să fie etică și metafizică într-o *unitate*“ (HN I, 55). Însă în realitate — după cum ne-o dezvăluie o privire asupra însemnărilor particulare — străpungerea decisivă *nu avusese loc* la momentul scrierii dizertației, chiar dacă Schopenhauer este pătruns de o puternică presimțire a acesteia.

Străpungerea se va petrece cînd i se va alătura misterul voinței. Voința trăită pe cont propriu, din *interior*, îl va conduce în inima lumii, așa cum este aceasta, dincolo de orice reprezentare obiectivantă... Schopenhauer încă este pe cale de a înainta bîjbîind în această direcție. El știe că există o cale de a ieși din filozofare, care este „o simplă aplicare a principiului rațiunii“ (HN I, 126). În legătură cu aceasta îl conving inspirațiile „conștiinței“ sale „mai bune“, pe care nu le poate încă așterne pe hîrtie în limbaj discursiv. Încă nu există scurtcircuitul exploziv între Ideea platoniciană, „lucrul în sine“ kantian și „voința“ trăită din interior. Doar în 1815, la doi ani după dizertație, se întîmplă acest lucru: el notează fraza laconică: „*Voința* este *lucrul în sine* al lui Kant: iar *Ideea* platoniciană este cunoașterea complet adecvată și deplină a lucrului în sine“ (HN I, 291).

În dizertație, Schopenhauer se mișcă încă în cîmpul, deschis de Kant, al cercetării transcendentale, adică al cercetării condițiilor posibilității experienței. El vrea să determine aici acea graniță despre care simte că-i

închide accesul către cercetare, care-l interesează de fapt. El vrea să arate de ce este, de fapt, așa. Nu-și va găsi „adevărul" aici. Va înțelege însă de ce nu-l găsește aici. Nu este o mișcare de căutare, ci mai degrabă una de asigurare, de flancare, ca și cum ar fi cazul să asigure spatele frontului înainte de a porni în expediții curajoase. Acest lucru determină și stilul întregului: el demonstrează în liniște, rubricizează, ordonează. Niciunde nu poate fi descoperită direct emoția care înflăcărează însemnările sale particulare din aceeași perioadă, unde se apropie de zonele fierbinți ale „conștiinței" sale „mai bune". Cînd Schopenhauer dezgroapă cu grijă pedantă rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente, el se preocupă, în ultimă instanță, tot de a fixa în puterea ei empirică exact acele structuri care dispar ca niște fantome, atunci cînd, în fața „fulgerului" orbitor al „conștiinței mai bune", toate acestea nu mai sînt, dintr-o dată, valabile: spațiu, timp, cauzalitate. Principiul rațiunii dispare, adevărata rațiune este lipsită de rațiune, este un hău.

O dată cu descoperirea metafizicii voinței, el găsește un limbaj pentru această judecată; ea îi va da acea siguranță mîndră care-i permite să se separe brusc de întreaga tradiție filozofică și de contemporaneitate. O dată cu dizertația, el simte, ce-i drept, deja că este pe drumul cel bun, însă nu știe încă precis unde va duce acest drum. Știe un singur lucru: că va urma o trezire. Și nu se sfiește să prevadă, cu reținerea necesară, *această* certitudine. În penultimul paragraf, el anunță o „scriere mai amplă... al cărei conținut s-ar raporta la conținutul acesteia precum starea de trezie la cea de vis" (D, 91). Acesta este un vechi topos al filozofiei: viața este un vis, decăzut la simple aparențe; conștiința empirică nu garantează încă nici pe departe o ființă conștientă.

Din această perspectivă, diviziunile lucide, rigide, ale capacității noastre de cunoaștere, de reprezentare, pe care Schopenhauer le prezintă în dizertația sa, sînt puse într-o lumină deosebită: ele arată cum concepem lumea ca obiect, cum, în măsura în care „reprezentăm", trebuie să o înfășurăm într-o plasă de rațiuni. Nu poate fi însă demonstrat sentimentul că, sub aceste „rațiuni", sub aceste „de ce"-uri infinite, s-ar ascunde, de fapt, *Ce*-ul. Suspiciunea că înțelegerea îndreptată către obiect (chiar dacă ne devenim nouă înșine „obiect") certifică o separație, o ruptură, că principiul rațiunii, după cum formula odată Heidegger, conduce la rațiuni, nu însă și la rațiune. Din această bănuială izvorăște tradiționala distincție filozofică între esență și aparență. Și marile religii posedă această distincție și construiesc pe ea o întreagă mitologie a mîntuirii.

La sfîrșitul oricărei reflecții asupra modului nostru de cunoaștere a unui *ceva* ce ni se oferă rămîne acea neliniște orientată către un cu totul *altceva* și care ar mai dori să aibă cu acest *ceva*, care este pentru noi un obiect, o cu totul altfel de legătură. Tocmai conștientizarea hiperacută a felului de a proceda al reprezentării noastre întărește certitudinea că

existența reprezentată, și anume obiectivată, reflectă, de fapt, doar structurile conștiinței noastre, fără ca ea însăși să se arate. Acest fapt a fost numit de Schopenhauer „visul“ din care ar dori să se trezească. El povestește mai tîrziu în însemnări o parabolă pentru implicarea visătoare în familiar, parabolă introdusă, mai tîrziu, în opera sa principală: „Ar fi... ca și cum m-aș găsi în compania mai multor persoane necunoscute mie, în care fiecare mi-ar prezenta-o pe cealaltă că fiind prietenul și vărul său, iar eu, în timp ce-i asiguram de fiecare dată că mă bucur de cunoștință, aveam în permanență pe buze întrebarea: « Dar cum naiba am ajuns în această companie? »“ (HN I, 208). Necunoscutul devine cunoscut prin faptul că ne este prezentat în relația sa reciprocă. Aici, unul îl prezintă pe celălalt. Dizertația analizează, în același timp, ritualul prezentării. La puține săptămîni după terminarea lucrării, Schopenhauer scrie: „Urmînd principiul rațiunii (care-i tachinează în patru înfățișări, ca un spiriduș, și îi duce de nas), ei (oamenii — R.S.) speră să găsească mulțumire în cunoaștere și fericire în viață și merg încrezători doar înainte; ei se aseamănă, astfel, unuia care, pe un cîmp, fuge către orizont cu speranța că va atinge în sfîrșit norii: ei ajung la esență la fel de puțin precum cineva care întoarce și atinge o sferă pe toate părțile și ajunge în acest mod la centrul ei; ei se aseamănă întru totul cu veverița care aleargă închisă în roată... dacă acest prim mod de a observa viața ni se pare peste tot asemenea unei linii orizontale, al doilea mod de observație poate fi asemănat cu o linie verticală, care o poate intersecta și părăsi pe prima în orice punct“ (HN I, 153). Această trecere la linia verticală este trezirea din visul rotitor. Verticala nu duce pe cineva în vechea lume de dincolo, ci în centrul a ceea ce este aici și acum. Însemnarea din 1814 se încheie cu următoarele propoziții, ce vor avea un puternic ecou în opera principală: „A fost căutat « de ce »-ul, în loc să fie analizat « ce »-ul; a fost țintită depărtarea, în loc să fie cercetată proximitatea; s-a plecat în exterior pe toate direcțiile, în loc să se pătrundă în interior, acolo unde poate fi dezlegată orice enigmă“ (HN I, 154).

CAPITOLUL XII

Înapoi la Weimar. Neînțelegerile cu mama. Adele între fronturi. Romanța tăcută a Adelei.

În liniștea hanului din Rudolstadt, Arthur Schopenhauer a avut nevoie de trei luni, de la mijlocul lui iunie pînă la mijlocul lui septembrie 1813, pentru a-și așterne pe hîrtie dizertația. El a găsit în această perioadă chiar și timp pentru drumeții îndelungate. Se alege cu picioare rănite și, în timp ce-și dă pantofii la reparat, se uită pe fereastră la priveliștea însorită. Istoria tumultuoasă menajează locul de naștere al „rădăcinii împătrite". Însă atunci cînd vrea să trimită scrierea sa în lume, Arthur trebuie să se obișnuiască, din nou, cu conflictele vremii. El ascultă veștile și află că Saxonia a devenit acum principalul teatru al luptelor. Drumul dintre Rudolstadt și Berlin este blocat. Ca persoană particulară poate călători, ce-i drept, dar este incert dacă și un manuscris ar ajunge intact la Berlin. Schopenhauer decide, astfel, să ceară în orașul Jena, situat în apropiere, conferirea titlului de doctor „in absentia". Încă înaintea dizertației, el trimite 10 galbeni, ca taxă, către decanul facultății de filozofie din Jena. Două zile mai tîrziu, la 24 septembrie, el trimite manuscrisul, împreună cu o scrisoare de însoțire, conținînd o scurtă biografie, o motivare a temei lucrării și rugămintea politicoasă și modestă ca el să fie sfătuit și lucrarea criticată, dacă merită acest lucru. Circumstanța că, în loc să pornească la luptă împotriva lui Napoleon, el a atacat doar conceperile greșite ale principiului rațiunii suficiente nu poate fi complet trecută sub tăcere în aceste vremuri agitate de patriotism: „Cînd, la începutul acestei veri, zgomotul războiului a gonit muzele din Berlin, unde studiam filozofia... am plecat și eu, o dată cu alaiul acestora, pentru că doar lor le jurasem credință" (B, 644).

Arthur, ca fiu al prietenei lui Goethe, Johanna Schopenhauer, bine cunoscută și la Jena, se bucură de un tratament preferențial. Imediat după primirea manuscrisului, decanul Heinrich Karl Eichstädt, profesor de limbi clasice și de elocvență, trimite o circulară colegilor săi, care, puține zile mai tîrziu, la 2 octombrie, fără să fi citit, probabil, scrierea, sînt de acord cu conferirea titlului de doctor „in absentia", cu califica-

tivul „Magna cum laude". La 5 octombrie, Schopenhauer își primește diploma de doctor. Tipărirea cărții este deja începută.

El editează opera, pe banii săi — plătind 69 de taleri imperiali –, la „Hof-Buch- und Kunsthandlung" din Rudolstadt. Înainte de aceasta, trebuie să-i risipească lui Friedrich Bertuch, proprietarul întreprinderii din Rudolstadt, temerile politice. Scrierea nu are „nici o legătură directă cu religia și nici cea mai îndepărtată legătură cu statul sau cu politica" (B, 3), îi scrie el editorului.

Primele exemplare din cele în total cinci sute ale operei apar la sfîrșitul lui octombrie. Goethe primește unul dintre ele, un altul este trimis librarului din Jena al editurii, Frommann, care îi pusese la dispoziție surse bibliografice. Alte exemplare-cadou le sînt expediate specialistului în greacă veche Friedrich August Wolf și lui Friedrich Schleiermacher, la Berlin, kantianului Carl Leopold Reinhold din Jena și profesorului de filozofie din Göttingen al lui Arthur, Gottlob Ernst Schulze. Nici prietenul tatălui, domnul Kabrun din Danzig, la care Arthur învățase, pentru un timp, negustorie, în vremea confirmării sale religioase, nu este uitat: proaspătul doctor în filozofie salută împăciuitor o lume din care evadase fericit.

În timp ce, în octombrie, el așteaptă primele exemplare scoase de sub tipar ale operei sale, războiul ia o întorsătură decisivă. Napoleon se înfruntă cu forțele armate reunite ale Prusiei, Rusiei și Austriei, în bătălia de la Leipzig. Coaliția cîștigă, cu prețul unor pierderi îngrozitoare de ambele părți: peste o sută de mii de soldați rămîn morți sau grav răniți pe cîmpul de luptă. Cu cîteva luni înainte, Arthur comentase, în însemnările lui, inițiativa sa filozofică în următorii termeni: aceasta îi va „dojeni... pe toți cei stăpîniți cu adevărat de o pasiune", și pe aceia „care își pun viața la dispoziția părerii altora sau oricărei alte prostii și o pierd în duel sau în alte pericole căutate". Arthur rămîne indiferent la uralele patriotice, care urmează înfrîngerii lui Napoleon; el este preocupat mai mult de întrebarea dacă, într-un timp previzibil, „va mai exista un public de filozofie" (Scrisoare către Böttiger, 6 decembrie 1813, B, 9).

Trupele împrăștiate ale armatei napoleoniene se retrag către nord și vest. În valea liniștită din jurul Rudolstadtului apar acum cosacii și austriecii. Este timpul ca azilul să fie schimbat. Arthur nu s-a decis încă unde se va stabili pentru următorii ani; el vrea să aștepte, deocamdată, derularea evenimentelor și alege, de aceea, un provizorat: la 5 noiembrie 1813 părăsește Rudolstadt și se întoarce la Weimar. Pe fereastra camerei sale din Rudolstadt, el scrijelește următorul citat din Horațiu: „Este de lăudat o casă, deschisă către cîmpuri largi." Patruzeci de ani mai tîrziu, admiratorii lui Schopenhauer vor merge în pelerinaj acolo, pentru a citi cu ochii proprii acea inscripție — ca pe o „relicvă sfîntă" (G, 186), conform comentariului ironic al filozofului devenit, între timp, celebru.

Arthur ajunge la Weimar cu sentimente amestecate. Îi „displac anumite relații casnice“ (B, 654), pe care le găsise la mama sa, după fuga de la Berlin, în mai 1813, și care-l determinaseră să își continue imediat drumul spre Rudolstadt. Nu-i convine prezența unui nou prieten de casă al mamei.

La începutul anului 1813, consilierul secret al arhivelor, Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller von Gerstenbergk, se mutase în cîteva camere de la primul etaj de deasupra locuinței Johannei Schopenhauer. El ia mesele la Johanna, face vizite împreună cu ea, participă adesea la seratele date de ea. Mama îl cunoscuse pe Gerstenbergk, care era cu doisprezece ani mai tînăr, cu trei ani în urmă, la Ronneburg; călătoriseră atunci împreună spre Dresda. A fost suficient pentru a hrăni zvonul că Johanna ar dori să se recăsătorească. Goethe este ținut la curent cu acest lucru de soția lui; Christiane îi scrie la Karlsbad, în 1810: „Doamna Schopenhauer este acum cu Müller (von Gerstenbergk — R.S.) la Dresda; fratele lui ne-a vizitat... și din spusele sale nu pot, desigur, deduce altceva decît că ea se va mărita cu el de-adevăratelea. Ea a stat deja în casa lui de la Ronneburg, iar prima lui iubită a fost atît de afectată de acest lucru, încît a înnebunit.“

Goethe, căruia îi place să conducă jocul în astfel de ocazii, a pus probabil umărul ca sindicul orășenesc din Ronneburg să fie atras la Weimar pe post de funcționar ministerial; în orice caz, Gerstenbergk i s-a adresat lui cu cererea de mutare.

Gerstenbergk este un funcționar care ține la carieră și care, pentru a însemna ceva în societatea nobiliară a Weimarului, a adăugat numelui său (Müller) numele unchiului său, înnobilat (von Gerstenbergk); în timpul liber, scrie nuvele și poezii și cultivă conversațiile pe teme artistice în cadrul cărora se dovedește a fi o natură simțitoare. La treizeci și trei de ani, el pare încă destul de feciorelnic; șarmul melancoliei sale delicate are efect asupra unor femei, altele, dimpotrivă, văd în el un curtezan perfid. În special soții se plîng, de exemplu actorul Pius Alexander Wolf: „Am... închis ochii, cînd a curtat-o pe soția mea și am răbdat... precum un soț blînd, ca el să-i scrie regulat scrisorile cele mai delicate.“

Gerstenbergk nu se număra, fără nici o îndoială, printre figurile impunătoare ale scenei weimareze; însă Johanna se putea prezenta cu el, fără să supere pe nimeni, chiar și la Goethe. Ea nu l-a iubit pe acest bărbat, care, după vîrstă, se situa între ea și Arthur, însă îi prețuia devotamentul. Trebuie să se fi simțit și puțin flatată că era admirată de un bărbat ce avea un succes atît de evident în lumea doamnelor mai tinere. După ce cercetătorul Antichității Fernow — pe care ea îl îngrijise cu credință pînă la sfîrșitul lui în 1809 — murise, ea căutase o nouă prietenie spirituală, care să fie mai intimă decît relațiile sociale uzuale,

dar care nu avea voie să-i diminueze independența. Ea nu mai avea intențiile de căsătorie pe care i le atribuia zvonul: de ce ar renunța la libertatea pe care o savura acum atît de mult? În anii trecuți, refuzase cîteva „partide bune", un negustor bogat din Frankfurt o pețise, la fel ca și șambelanul Louis von Schardt, un frate al doamnei von Stein. În 1807, ea îi scria lui Arthur: „Nu-mi lipsesc pretendenții, dar nu-ți face griji."

La Gerstenbergk, ea găsește prietenia de suflet pe care o caută și este suficient de conștientă de sine ca să păstreze această relație, în ciuda zvonurilor ce zburau în jur. Ea își poate permite acest lucru, deoarece aprecierea sa în Weimar nu numai că se întărise, după succesele de societate inițiale, ci chiar crescuse pe cît posibil.

Pentru că, între timp, ea debutase ca scriitoare. Descrierile ei epistolare ale evenimentelor războiului din 1806–1807 circulau deja în cercul cunoscuților și în cel al rudelor, asemenea unor documente literare. Chiar și fiul Arthur, puțin dispus la complimente, o lăudase pentru ele. După moartea lui Fernow, ea a redactat o biografie a acestui bărbat admirat de ea; a făcut acest lucru fără mîndrie literară; cu apariția cărții, ea dorea să acopere datoriile pe care Fernow le lăsase la editorul Cotta. Cînd cartea trezi un oarecare interes public și fu lăudată cu înfrigurare în mai restrînsul cerc weimarez, ea se simți încurajată spre alte întreprinderi scriitoricești. Vizitatorii seratelor ei îi lăudau talentul de povestitoare, cînd vorbea despre călătoriile ei prelungite. Era deci de așteptat să-și valorifice întîmplările și din punct de vedere literar. În 1813–1814 au apărut *Amintirile dintr-o călătorie din anii 1803, 1804 și 1805*. Acum a fost lingușită chiar cu lauda că ar fi o a doua Madame de Staël. În 1817 a editat *Călătoria prin sudul Franței*, în 1818 va debuta în domeniul beletristicii: îi apare un volum bibliofil de nuvele, hîrtie fină, sentimente delicate. Volumul se vinde bine, Johanna și-a găsit vocația. A urmat, apoi, roman după roman. La sfîrșitul anilor douăzeci, Brockhaus poate tipări o ediție în douăzeci de volume a operei. Pentru un deceniu, Johanna Schopenhauer devine cea mai cunoscută scriitoare din Germania.

La momentul întîlnirii cu Gerstenbergk nu ajunsese încă acolo, dar făcuse deja primii pași în această direcție. Gerstenbergk face, de asemenea, primii pași în literatură — încă un lucru care îi leagă pe cei doi. Își citesc reciproc, cu glas tare, fac schimb de încurajări, se corectează, se mobilizează. În romanul ei cu cel mai mare succes, *Gabriele*, Johanna preia poezii ale lui Gerstenbergk. La rîndul său, acesta publică poezii ale Adelei sub semnătura lui. Gerstenbergk face parte din asociația de producție a familiei Schopenhauer.

Talentul literar al lui Gerstenbergk și capacitățile sale intelectuale erau limitate, însă el nu era, din acest motiv, omul rău pe care l-au descris alții mai tîrziu. Caută și el un loc sub soare. Johanna, care era,

oricum, frecventată de Goethe, îi putea oferi acel loc. Iar Gerstenbergk era, după cum avea să se arate, foarte săritor: cînd, în 1819, Johanna și-a pierdut o mare parte a averii, el le-a oferit ei și Adelei sprijin financiar. În timpul unei absențe mai lungi, a preluat, fără să aibă vreun avantaj din aceasta, îngrijirea gospodăriei.

O situație delicată se va ivi la multă vreme după ce Schopenhauer va fi părăsit, din nou, Weimarul. Cînd mama încearcă să-l lege pe Gerstenbergk de Adele, care, pînă atunci, își căutase fără succes un soț, apar mari complicații și începe un capitol greu în povestea suferințelor Adelei. Cînd Schopenhauer vine la Weimar, la sfîrșitul toamnei lui 1813, nu existau astfel de planuri, atunci era vorba doar de o prietenie între Gerstenbergk și mamă, o prietenie la care Arthur reacționează cu mînie. De ce?

El este nerăbdător, nu doar în această situație, ci și în rest. Dacă cineva trebuie să reziste judecății sale, atunci acesta trebuie să aibă într-o oarecare privință, intelectuală, artistică, morală, calități ieșite din comun. Dacă nu poate descoperi astfel de calități, acel om i se pare ca un „produs de serie", conform expresiei sale pentru oameni de condiție medie.

Acum, el descoperea în casa mamei un astfel de tip comun, într-un rol pe care-l resimțea ca fiind uzurpator: anume, lîngă mama sa, în locul tatălui, transfigurat între timp în memoria sa. În această privință, Arthur gîndește cu totul convențional: nu putea să-i ierte mamei că renăscuse fără tatăl său, că, de fapt, abia așa își găsise propria viață. El, care își putuse realiza destinul filozofic numai desprinzîndu-se, cu ajutorul mamei, de puterea remanentă a tatălui, îi cerea mamei renunțarea pioasă la viață, renunțare pe care el însuși, spre norocul lui, nu și-o asumase. Locul pe care tatăl îl ocupase odată lîngă mamă trebuia să rămînă liber sau, mai bine: dacă trebuia să o facă cineva, atunci el, fiul, trebuia să-l înlocuiască pe tată. Mama își înțelesese fiul foarte bine. De aceea împrăștiase în trecut întotdeauna suspiciunile lui Arthur că ar fi putut să se lege, din nou, de un bărbat. În același timp, nu era însă pregătită să renunțe, din cauza lui Arthur, la viața pe care o ducea. Era mult prea îndrăgostită de propria-i viață și era convinsă că independența ei îi era folositoare și fiului, pentru că-i oferea și lui libertate. Însă fiul nu era atît de independent, pe cît ar fi dat de crezut afirmațiile sale brutale în această privință. Mama îl lăsase să meargă pe drumul lui, însă el nu se putea despărți de mamă, trebuia să se amestece în viața ei. La doar cîteva zile după sosirea lui la Weimar, izbucni o ceartă. În jurnalul său făcuse apel la toleranță, din păcate, fără nici un rezultat.

Arthur scrie: „Ține minte, drag suflet, o dată pentru totdeauna și fii isteț. Oamenii sînt subiectivi; nu obiectivi, ci întru totul subiectivi... cercetează-ți iubirea, prietenia, vezi dacă nu cumva judecățile tale obiective sînt, în cea mai mare parte, judecăți subiective deghizate; vezi

dacă poți recunoaște deschis calitățile unui om care nu te iubește ș.a.m.d. — și fii, atunci, tolerant, este îndatorire blestemată“ (HN I, 71).

Arthur nu poate rămîne tolerant. El face tapaj împotriva domnului din casă.

La masa de prînz luată împreună, îl ignoră pe Gerstenbergk sau se ceartă cu el. Se discută, de exemplu, despre cele mai noi evoluții politice. Gerstenbergk merge cu valul, el laudă vitejia patrioților; este vorba despre eliberarea Germaniei și despre faptul că era și timpul ca lui Napoleon să-i vină cineva de hac ș.a.m.d. Arthur se împotrivește și consideră că totul este o formă mai evoluată a unei bătăi pe ringul de dans. Se ajunge la cele mai aprige scene de ceartă. Sînt aruncate scaune, sparte uși, mama ajunge între cele două fronturi.

Deoarece comunicarea între mamă și fiu devenise atît de dificilă, cei doi își trimit scrisori, deși locuiesc sub același acoperiș. Într-una dintre aceastea, Johanna scrie: „Mă supără însă îndeosebi atunci cînd îi ocărăști pe aceia care, cuprinși de mărețele vremuri pe care le trăim, pun mîna pe sabie, chiar dacă natura i-a făcut pentru altceva. Cred că ar trebui să-i lași pe alții să fie așa cum sînt, după cum și tu ești lăsat să fii în felul tău.“

Schopenhauer invită, la începutul lui ianuarie 1814, un prieten de studenție din Berlin, Josef Gans, un student evreu lipsit de mijloace, pe care-l sprijină financiar și care, în schimb, îl secondează cu plăcere, chiar dacă nu deosebit de inspirat, în timpul discuțiilor în contradictoriu. Johanna este supărată cu atît mai mult de acest lucru, cu cît, la rîndul ei, are parte să audă de la Arthur că se înconjoară de figuri mediocre, numai ca să fie admirată. Ea adaugă, de aceea, următoarea observație la critica sa cu privire la ieșirile lui Arthur împotriva pasiunilor patriotice: „Gans este... bucuros să-și ascundă lașitatea în spatele tău și te imită, fără a avea însă spiritul tău.“

Gerstenbergk, care trebuie să suporte unele ieșiri ale lui Arthur, fiind însă, de regulă, împiedicat de Johanna să răspundă cu aceeași monedă, dă frîu liber supărării în scrisorile trimise prietenilor. „Filozoful“, îi scrie el lui Ferdinand Heinke, un ofițer de vînători de munte divinizat de Adele, „mă omoară cu discuțiile despre univers. El și-a adus și un mic evreu din Berlin, care este prietenul său, pentru că-și ia zilnic răbdător doza de laxativ obiectiv, rădăcina împătrită. De la dumneata așteaptă ca armata lui Kleist să cucerească Parisul, doar pentru a le da francezilor un astfel de purgativ. Evreul se numește Gans [gîscă — în germană — D.N.] și, prin intermediul acestui obiect subiectiv de rău augur, avem parte la ceai de un adevărat non-eu.“

Pentru a ține mînia în frîu, mama introduce o nouă regulă. Gerstenbergk va mînca de acum singur la prînz și are grijă să-l întîlnească pe acesta doar cînd Arthur nu este de față. Însă, la fel ca și înainte, prețuiește

societatea lui Gerstenbergk; dacă îi restrînge prezența, este numai pentru că trebuie să conviețuiască împreună cu un fiu permanent sîcîitor, prost dispus, care le știe pe toate mai bine. „Mi se pare că ești prea condescendent, prea disprețuitor cu cei care nu sînt ca tine, prea sentențios cînd nu e cazul și, din cînd în cînd, mă dăscălești prea mult", scrie ea.

Regula rămîne valabilă timp de trei luni, pînă la mijlocul lui aprilie 1814, cînd Johanna se satură de conviețuirea cu fiul ei și de îngrădirea relației ei cu Gerstenbergk. La început invocă motive financiare: că Arthur plătește, ce-i drept, întreținerea și cazarea pentru el și prietenul său de studii, că banii nu ajung însă și, pe de altă parte, nici nu vrea să majoreze costul pensiunii, așa că mai degrabă ar dori să nu fie deloc în situația de a lua bani pentru întreținere. Cel mai bine ar fi, prin urmare, ca Arthur să devină independent. Ea, în orice caz, are „motive întemeiate" să dorească să trăiască, din nou, singură. Arthur ar trebui să înțeleagă, de fapt, acest lucru, pentru că tocmai el îi spusese de multe ori că ar fi mai bine pentru amîndoi dacă ar trăi despărțiți. Arthur ar trebui să-și urmeze deci principiile afirmate. Dar, ca de multe alte ori, Arthur nu trăiește la înălțimea principiilor sale. El se simte jignit, i se pare că ar fi dat afară din casă. Îi amintește mamei că ea însăși îl rugase „cu lacrimi", în timpul escalei la Weimar, să se stabilească totuși în locuința ei. Acest lucru este adevărat, însă Arthur știe foarte bine de ce l-a rugat mama să facă acest lucru. Ea îi amintește: „Doream... să-mi observi mai multă vreme și mai îndeaproape modul de viață, ca să nu pleci cu o idee greșită." În mod evident, Arthur nu-și schimbase „ideea greșită". El își chinuie mama cu bănuiala că Gerstenbergk ar fi, de fapt, amantul ei.

Johanna a obosit să se tot justifice în fața fiului ei. Ea dorește, ca și cu cîțiva ani în urmă (1807–1809), o separare a vieților lor; doar așa se vor putea înțelege bine, scrie ea. Un singur lucru nu poate fi pus însă în discuție: nu vrea să renunțe, din cauza lui Arthur, la prietenia cu Gerstenbergk. „Dacă mi-aș sacrifica prietenul pentru că voi doi nu vă suportați, l-aș nedreptăți pe el și m-aș nedreptăți pe mine."

Ea nu îi cere lui Arthur să pretindă că-i arată simpatie lui Gerstenbergk, cere însă ca Arthur să accepte prietenia ei cu Gerstenbergk. În fond, nici ea nu-i recomandă lui Arthur cu cine să fie în relații. Ea îl primise în casă chiar și pe greu de suportatul Josef Gans.

Pe scurt, Arthur trebuie să plece; ea îl va ajuta să-și găsească o locuință, dacă dorește să rămînă la Weimar. Camerele din spate ale locuinței ei, unde stau Arthur și Gans, vor fi ocupate de Gerstenbergk. „Nu-mi răspunde, este inutil, spune-mi doar cînd ai hotărît data plecării, însă nu e nici o grabă, nu vreau să o știu cu mult timp înainte." Cu aceste cuvinte se încheie scrisoarea, pe care slujnica a dus-o, la 10 aprilie 1814, din salonul mamei, în camera din spate a lui Arthur.

În aceste săptămîni tensionate ale disputei dintre mamă și fiu are loc și acel schimb memorabil de replici, despre care Schopenhauer îi relatează, mulți ani mai tîrziu, unui cunoscut, Wilhelm Gwinner:

Mama, în timp ce pune mîna pe dizertația lui Arthur, *Despre rădăcina împătrită*: „Este, desigur, ceva pentru farmacist."

Arthur: „Va fi citită și atunci cînd din cărțile tale nu va mai exista nici măcar un exemplar în vreun pod."

Mama: „Din cartea ta va fi disponibil încă întregul tiraj" (G, 17).

Ambii, mamă și fiu, vor avea, în final, dreptate în prognozele lor. După scrisoarea de preaviz a Johannei, mai trece încă o lună, pînă cînd relația dintre mamă și fiu se rupe definitiv. Pentru că, între timp, se adaugă și greutăți financiare. Arthur îi reproșează mamei că se atinge de partea lui din averea moștenită. El susține că Johanna ar fi cheltuit banii pe care el îi disponibilizase pentru sprijinirea bunicii.

S-a ajuns, probabil, la o situație disperată. O zi mai tîrziu, la 17 mai 1814, Johanna, încă extrem de nervoasă, scrie:

„Ușa pe care ai trîntit-o atît de zgomotos ieri, după ce te-ai comportat extrem de nepotrivit față de mama ta, s-a închis pentru totdeauna între mine și tine. Am obosit să-ți suport în continuare comportamentul, plec la țară și nu mă voi mai întoarce acasă pînă cînd nu voi ști că ai plecat, datorez acest lucru sănătății mele, pentru că o a doua ieșire ca aceea de ieri ar duce la o congestie cerebrală, care mi-ar putea fi fatală, tu nu știi ce înseamnă o inimă de mamă; cu cît mai mult a iubit, cu atît mai mult resimte fiecare lovitură a unei mîini pe care a iubit-o odată. Nu Müller (von Gerstenbergk), o jur în fața lui Dumnezeu în care cred, te-a rupt de mine, ci tu însuți ai făcut-o, prin neîncrederea ta, contestarea vieții pe care o duc, a alegerii prietenilor mei, comportamentul tău disprețuitor față de mine, desconsiderația față de sexul meu, repulsia ta vădită la ideea de a contribui cu ceva la bucuria mea, aviditatea ta, toanele tale cărora le-ai dat frîu liber în prezența mea, lipsit de orice respect față de mine, acestea și multe altele care fac ca tu să-mi pari rău intenționat, acestea ne despart... Dacă ar fi trăit tatăl tău, care, cu puține ore înainte de a muri, te-a îndemnat să mă cinstești și să nu mă superi, ce ar fi spus, oare, despre comportamentul tău? Dacă eu aș fi moartă și ai avea de-a face cu tatăl tău, ai îndrăzni să-i dai lecții? Ai îndrăzni să hotărăști asupra vieții, a prietenilor lui, reprezint eu mai puțin decît el? A făcut el mai multe pentru tine? A suferit mai mult? Te-a iubit mai mult decît mine?... Datoria mea către tine s-a sfîrșit, pleacă... nu mai am nimic de-a face cu tine... lasă-mi adresa, dar nu-mi scrie, de acum înainte nu voi mai citi și nu voi mai răspunde la vreuna din scrisorile tale... S-a terminat... M-ai rănit prea mult. Trăiește și fii atît de fericit cît poți fi."

Cîteva zile mai tîrziu, Arthur părăsește Weimarul. El nu-și va mai revedea mama niciodată, dar vor mai exista și alte scrisori foarte mînioase.

De unde provine această izbucnire de ură, mînie, dispreț? Vine cumva totuși din disperare? În timpul acestor luni, el s-a arătat brutal, iar mama, care nu mai luptă pentru dragostea fiului ei, dar caută un trai comod și plăcut alături de el, reacționează la fața pe care i-o arată Arthur. Această față este însă o mască. Arthur practică un „double-bind". Comportamentul său exterior și dorințele sale secrete se contrazic. Însă nu mama, ci el însuși devine, în cele din urmă, victima autoînscenării. Mama îl prinde în capcana pe care el însuși o construise. Cînd ea îi prezintă dorința de a se despărți, se poate referi la spusele lui Arthur: „Mi-ai spus adesea, cu alte ocazii, pe bună dreptate, că sîntem doi și că așa și trebuie să fie", scrie ea. Însă fiul, după cum se vede în acest moment, nu vrea să fie luat *ad litteram.* El vrea să rămînă în casă și oferă o sumă mai mare pentru întreținere și cazare. Imaginați-vă: la început face nazuri, nu vrea să se mute la mama sa, se lasă rugat „cu lacrimi". Apoi se mută acolo, dar după aceea mama nu mai rezistă. Ea vrea să-și scoată fiul din casă, însă acesta nu mai vrea să plece, oferă bani. Sînt prezente două atitudini: jignirea și rugămintea disperată de a mai putea rămîne. Mama n-are cum să audă această rugăminte, pentru că Arthur se rușinează de ea și o ascunde în mîndria brutală și jignitoare a unui ritual negustoresc. Totul devine, pentru el, o luptă, în care nu există decît învinși și învingători. Zgomotul luptei trebuie să acopere scîncetul unui copil iubit greșit. De aceea, în final, își atacă mama cu o energie atît de distructivă. Concomitent, el scrie însă în jurnalul său: „Urmăm întunericul, impulsul supărat al voinței de a trăi, ne adîncim din ce în ce mai mult în greutăți și păcate, în moarte și nimicnicie — pînă cînd, încetul cu încetul, supărarea vieții se întoarce împotriva ei înseși, iar noi ne dăm seama care este drumul pe care l-am ales, care este lumea pe care am dorit-o, pînă cînd, prin chinuri, disperare și groază ne regăsim, pătrundem în noi și, din durere, ia naștere cunoașterea mai bună" (HN I, 158).

„Cunoașterea mai bună" ne este familiară: este „conștiința" lui „mai bună". Însă unde rămîne, în cazul lui Arthur, viața degajată, pe care trebuie să o ofere „conștiința mai bună", unde rămîne liniștea care este mai presus de orice rațiune a autodeterminării? De ce nu-și poate lăsa mama să trăiască așa cum vrea, chiar dacă Gerstenbergk nu-i este deloc simpatic? Unde sînt inspirațiile sale, care îl eliberează în astfel de momente de toate constrîngerile dușmăniei — forța lor este oare suficientă numai pentru a scrie opere filozofice din spirit contemplativ, puterea lor nu este suficientă pentru a scoate la iveală acea ironie a vieții, care dizolvă toate disputele și încrîncenările în atitudinea lui „ca și cum"? Schopenhauer scrie în jurnalul său: „Doar acela este cu adevărat fericit care, *în viață nu vrea viața*, adică nu vrea bunurile materiale ale acesteia. Acela își ușurează povara. Să ne închipuim o greutate, care este așezată pe proptele și un om care stă, încovoiat, sub ea. Dacă se

ridică și se apropie de povară, atunci o va purta în totalitate: dacă se retrage sub ea, în sine, el nu va purta nimic și îi va fi ușor" (HN I, 102).

Arthur nu va întrupa nimic din toate acestea în acele săptămîni groaznice: el luptă ca un războinic turbat, lovește în jur și se retrage atît de puțin în interiorul său încît nu observă, în mod evident, profunda ambivalență din relația cu mama sa. El nu observă nici alte lucruri. De exemplu, suferința pe care ieșirile lui i-o produc surorii sale, Adele.

Sora, cu nouă ani mai tînără, îi este străină. Timp de mulți ani nu s-au văzut aproape deloc sau doar pentru scurt timp. Chiar diferența de vîrstă a împiedicat o relație de egalitate. Însă, între timp, Adele a devenit o tînără de șaptesprezece ani, ea participă la seratele mamei, este invitată în casele bune din Weimar; Goethe discută cu plăcere cu ea; este fondatoarea activă a unei asociații feminine a muzelor, unde fiicele unor familii nobiliare se adună ca să cînte, să croșeteze, să recite și să picteze. „Spirituala" Adele este aproape o celebritate la Weimar. Principele Pückler-Muskau o cunoaște în 1812 și îi relatează logodnicei sale: „Adele este una dintre ființele feminine care fie te lasă cu totul rece, fie îți trezesc un interes adînc, statornic... aspectul ei exterior îmi place, cel interior este o frumoasă creație a naturii."

Pückler-Muskau este singurul care ajunge la această concluzie. De regulă sînt admirate istețimea, manierele, finețea, talentul artistic, darul vorbirii vii, delicatețea sentimentelor, fantezia — pe scurt: sufletul tinerei femei — și este regretată înfățișarea ei. Străinii sînt sfătuiți să nu se sperie de ea. Mama chiar îi scrie în acest sens prietenului Karl von Holtei. Sculptorul Rauch, care face cunoștință cu Adele în salonul mamei, o numește „respingător de urîtă", iar Levin Schücking concepe un tablou de-a dreptul monstruos al femeii, ce îmbătrînise între timp: „Grațiile au rămas la o distanță cu adevărat revoltătoare... de leagănul Adelei; marea făptură osoasă avea un cap de o urîțenie neobișnuită...; era rotund ca un măr, ar fi fost tipul tătăresc, dacă, în originalitatea sa egoistă, nu ar fi batjocorit orice tip. Însă din acest cap lumina o pereche de ochi de femeie, plini de seriozitate și devotament, și nimeni nu putea face cunoștință cu ea, fără să se simtă, în curînd, atras de ea, de un caracter de o rară forță, modestie și de o educație neobișnuit de temeinică și surprinzător de cuprinzătoare."

Unii nu sînt mulțumiți nici de istețimea Adelei. Ernst von der Malsburg, traducătorul lui Calderón, o descrie pe Adele într-o scrisoare către Tieck, „zăngănind cu un zgomot îngrozitor de fantome și pășind mîndră", fără a obosi să tragă „toți clopoțeii și toate registrele de orgă ale geniului ei".

Celebrul jurist Anselm von Feuerbach, pe care cele două femei l-au cunoscut în 1815 la Karlsbad, o numește pe tînăra Adele de optsprezece ani de-a dreptul „o gîscă", ce sîsîie în mod cert prea mult.

Diviziunea între interior și exterior, care acționa atît de disonant în special asupra lumii bărbătești, formează, de nevoie, și miezul experienței de sine a Adelei. Ea a suferit mult din cauza urîțeniei ei; este foarte sensibilă, drăgăstoasă și se simte separată de lumea iubirii întrupate, prin intermediul corpului ei. În jurnalele ei, care încep după plecarea definitivă din Weimar a lui Arthur, se plînge intens de aceasta. Are ghinionul să fie prietenă cu frumoasa Ottilie von Pogwisch, viitoarea soție a lui August von Goethe. Ca și Adele, Ottilie este îndrăgostită de faptul de a fi îndrăgostit. Prietenele nedespărțite se înflăcărează în comun pentru tinerii care le fac curte, însă care — cel puțin din perspectivă erotică — se gîndesc numai la Ottilie. Din păcate, Adele are parte numai de confesiunile inimii; iubiții se pot plînge la Adele, atunci cînd Ottilie se arată distantă, sau își pot revărsa bucuria, cînd Ottilie le acordă atenție. Faptul că este o persoană de încredere o măgulește pe moment, însă nu-i poate ajunge pe o durată mai lungă. Cu ocazia unei astfel de aventuri, întotdeauna nefericită pentru Adele, ea își notează în jurnal: „Cine ar putea fi mai fericită decît mine, cine ar putea iubi mai bine și, o spun fără mîndrie, cine ar putea dărui mai bine fericirea prin iubire? Și totuși — a trecut..."

Altă dată scrie că este înconjurată de dragoste, însă nimeni nu o iubește, așa cum ar dori ea să fie iubită. Se simte utilizată, dar nu și folosită. Nu este deci de mirare că încetul cu încetul, în prietenia intimă cu Ottilie, cea atît de plină de succes din punct de vedere erotic, se amestecă și o anumită ranchiună: „Fiecare englez găunos îi răpește (Ottiliei — R.S.) acele gînduri care se îndreptau, altfel, spre mine", scrie ea, plină de reproș, uitînd însă că, la rîndul ei, își făcuse speranțe cu privire la acest „englez găunos". Pentru că, atunci cînd Charles Sterling, numit în batjocură „tînărul demonic" de către Goethe, a părăsit Weimarul, Adele se plînge jurnalului ei: „Ca și sunetul unui înger care dispare, dar care ni l-a vestit pe Dumnezeu, astfel dispare prezența lui în viața mea... el mai este legat de existența mea doar prin Ottilie."

Ceea ce o deranjează pe Adele la prietena ei, Ottilie, anume că aceasta se mulțumește „să nu caute altceva, să nu se gîndească la altceva, să nu respire altceva decît iubire!" — i se potrivește și ei și formează adevăratul tragism al vieții ei. Dorința de a fi iubită cu trup și suflet de un bărbat este centrul tuturor sentimentelor, gîndurilor și reflecțiilor pe care Adele le încredințează jurnalului ei. Bineînțeles că mama și obligațiile convenționale o obligă să caute o partidă bună, dar este demn de remarcat cum această dorință obsesivă de a fi iubită reprimă toată istețimea și finețea pentru care era de obicei atît de lăudată. Cu atenția încordată la maximum, ea caută în jurul ei semnale ale înclinației, speranțele sînt în permanență la pîndă, pregătite să se lipească de orice

privire prietenoasă, de orice cuvînt prietenos. Melancoliile și depresiile ei izvorăsc aproape întotdeauna din astfel de așteptări neîmplinite.

Ea scrie chiar poezie, decupează siluete din hîrtie neagră, citește, cîntă, joacă teatru. Unele îi reușesc și este lăudată. Talentul îi este confirmat. Însă totul rămîne cuminte, de conveniență, nu o satisface. Sînt doar preliminarii, activități care înlocuiesc viața netrăită: „Zilele mele zboară către un apus neprecizat, bucurie, durere, griji, glume; ele trec pe lîngă mine, ca într-o călătorie, niciunde nu există o oprire definitivă, nicăieri un sentiment liniștit al existenței și activității."

Într-o astfel de dispoziție depresivă, i se pare suspect chiar felul ei sensibil de a fi: nu sînt acestea sentimente de mîna a doua, se întreabă ea, sentimente posterioare, suferințe comune, bucurii la care asiști, fără acea emoție puternică, ce poate izvorî doar din propria implicare în viață? Viața, așa cum și-o dorește, trece pe lîngă ea, o trăiesc ceilalți, mama, Ottilie — sau poate fi văzută la teatru, unde, versificată, ia o formă dramatică. Dezamăgirea față de viață este izvorul pasiunii Adelei pentru teatru. Ea joacă cu plăcere pe scena amatorilor din Weimar. Goethe o laudă pentru interpretarea rolului Ifigeniei. În societate, este auzită cu plăcere declamînd. Pentru întruchiparea unor sentimente puternice, există aici siguranța textului piesei; acest sprijin îi lipsește în viață; acolo, ceea ce este atins de ea se retrage și aici ea se pierde, dacă se oferă cu totul. Adele vorbește bine și repede, aproape fără să răsufle. Limbajul trebuie să suplinească lipsa altei atingeri, a altei înțelegeri. Adele respiră un aer rarefiat; de aici preferința ei pentru acele decupaje gingașe din hîrtie, lucrate în filigran, care pot fi atinse doar cu multă grijă și care pot fi evidențiate cel mai bine sub sticlă. Dispoziția fundamentală a Adelei este elegiacă. Ea evadează în prezentul imaginar al amintirii. Evenimentele nici nu apucă să se desfășoare bine și devin, deja, amintire; în amintiri, ele sînt trezite însă la o viață pe care n-au avut-o niciodată în realitate.

Cu puține săptămîni înainte ca fratele ei să se întoarcă la Weimar, avusese loc un astfel de eveniment, din care Adele se va hrăni timp de un deceniu.

După o mică ciocnire între prusaci și francezi, în primăvara lui 1813, Ottilie și Adele au făcut o descoperire plină de consecințe. În timpul unei plimbări în parcul învecinat cu orașul, au descoperit în tufe un ofițer de vînători de munte din Lützow, rănit. În această perioadă, Weimarul aparținea încă lui Napoleon, deci cele două tinere doamne văd, de fapt, în acea dimineață de primăvară, un dușman maltratat. Însă Ottilie și, o dată cu ea, Adele simt altceva: Ottilie, descendentă a unei familii nobiliare prusace, chiar dacă scăpătată, este dedicată, romantic-visătoare, curajoaselor lupte pentru eliberarea Prusiei; Adele, asociația feminină a muzelor și alte cîteva femei din Weimar, care gîndesc modern patrio-

tic, sînt la fel. Ottilie și Adele se năpustesc în aventura unei mici conspirații. Rănitul este transportat în secret într-o ascunzătoare și, tot în secret, este hrănit și îngrijit. Bineînțeles că amîndouă femeile se îndrăgostesc de eroul rănit, fiul unui negustor prusac de piei; numele lui prozaic este Ferdinand Heinke. După refacerea sa, Heinke merge mai întîi în concediu la Breslau și apoi revine în armată. În timpul anului, el este încartiruit încă de două ori, împreună cu contingentul său, la Weimar, unde, o dată puterile recăpătate, se dezvăluie a fi un adevărat filfizon. Pe doamnele care îl adoră le întîmpină cu o oarecare prudență: la Breslau îl așteaptă o mireasă.

Cînd Arthur Schopenhauer ajunge la Weimar, la sfîrșitul toamnei lui 1813, Adele este încă prinsă visător în mrejele acestei romanțe din praf de pușcă și vrajă de iubire — neinfluențată de marile calamități pe care Weimarul trebuie să le suporte din nou: trupele aliate își lasă răniții în oraș. Se înmulțesc dizenteria și febra tifoidă. În noiembrie 1813, în Weimar sînt cinci sute de bolnavi de tifos, la o populație de șase mii de locuitori. Lipsesc medicii, lumea se teme de molipsire. De două ori pe zi, prin oraș se afumă cu smoală albă, apar probleme de alimentație, se produc numeroase sinucideri. Adele rămîne neinfluențată — cel puțin pentru moment — și de calamitățile din casă, de tensiunile, de cearta dintre mamă și frate.

Amintirea lui Heinke, care, între timp, își luase rămas-bun definitiv de la Weimar, devine pentru Adele, mai mult decît pentru Ottilie, un azil sufletesc. Obiectul găsit Heinke este proclamat răsăritul adevăratei vieți. Adele versifică: „Desigur *descoperirea* este viață în viața, /ce altfel curge săracă, plină de dor“ și „Nu numai că o viață de sclav, plin de curaj / ai schimbat-o pentru libertate și patrie, ci / între străini ți se deschide un adăpost,/.../apropie-te, om cu nobile purtări /.../ Pentru totdeauna ne-am recunoscut.“ Elegiaca Adele se lasă fără rețineri în voia forței transfiguratoare și mitogene a amintirii: „Florile, tăcut ieșite de sub a gheții pătură /.../ *Acele* flori nu mi le ia nici un blestem al zeițelor. / De potirul se închide, eu nimic nu am pierdut. / În ființa mea s-a-ntemnițat / Ce am trăit, de sîngerosul soare luminată.“

Adele, care-l proclamă atît de recunoscător pe Heinke, ce avea să ajungă mai tîrziu șeful poliției din Breslau, drept stea călăuzitoare a vieții ei, fusese nevoită totuși ca, în săptămînile trecerii lui pămîntești prin Weimar, să fie din nou în umbra Ottiliei. Ajunsă la culmea poveștii de dragoste, Adele îi scrie Ottiliei: „Sîntem cu adevărat într-o situație tragică... , anume, că amîndouă iubim una și aceeași persoană...; eu... tac, pentru că sînt ferm hotărîtă să-mi reprim fiecare gînd la el și să mă mulțumesc cu prețuirea lui... Voi face totul ca să descopăr dacă te iubește... Mă amăgesc că îi sînt de ieri foarte plăcută, mai mult nici nu-mi doresc.“

Heinke devine atît de mult un mit pentru Adele, încît și mulți ani mai tîrziu el rămîne punctul de referință al autoverificării ei. „Ferdinand", scrie Adele de Anul Nou 1816 în jurnal, „n-am acționat, trăit, gîndit în spiritul tău?" De acum încolo, fiecare bărbat va fi comparat cu Heinke: „însă de voi prețui un bărbat atît de mult, încît să nu devină un zero, comparat cu Heinke, atunci mă voi decide" (4 martie 1817). Și, zece ani mai tîrziu, în august 1823, ea scrie: „Mă gîndesc acum la Ferdinand ca la soarta mea, ca la speranța mea pentru lumea de dincolo, ca la Dumnezeu, fără dorință, fără regret, fără lacrimi. Aceasta a fost chemarea sorții mele, eu am urmat-o, iar acum s-a sfîrșit."

Cînd, lipsit de pietate și disprețuitor, Arthur atacă, la masa de prînz a mamei, pasiunile patriotice care se amplifică și la Weimar după plecarea lui Napoleon și se ciocnește astfel de Gerstenbergk, care înoată în curentul epocii, Adele ajunge într-un conflict de loialitate. Pentru că, pe de o parte, Gerstenbergk, comparat cu Heinke, i se pare un fricos, un flecar; nici ea nu este mulțumită de prietenia acestuia cu mama; mai tîrziu se va „transforma chiar în gheață", cînd va bănui că mama ar putea-o lega de el. Pe scurt: repulsia lui Arthur față de Gerstenbergk are susținerea ei. Pe de altă parte însă, ea se simte profund rănită de spusele înjositoare ale lui Arthur față de așa-numiții luptători pentru libertate, este o nelegiuire față de idolul ei. Ea nu știe însă ceva: Heinke ia cunoștință de ieșirile lui Arthur chiar prin intermediul lui Gerstenbergk.

Adele suferă din cauza conflictului de loialitate, se simte între fronturi. Reacționează cu disperare și cu teamă, cînd neînțelegerile dintre mamă și frate se acutizează. În cele din urmă, mama îi este mai apropiată decît fratele și, de aceea, este de acord cu furia Johannei. „Fratele meu", îi scrie ea Ottiliei, în momentul marelui conflict, „s-a purtat rușinos față de mama, acum ea nu mai vrea să-l vadă."

Cu excepția cîtorva scrisori rare, o dată cu plecarea lui Arthur se rupe și legătura dintre cei doi frați. Doi ani mai tîrziu, Adele notează în jurnal: „De fratele meu nu știu nimic."

CAPITOLUL XIII

Marea întîlnire: Goethe și Schopenhauer. Doi teoreticieni ai culorilor luptînd împotriva puterilor întunericului. Povestea unei relații delicate. Goethe: „dar în final n-a putut fi evitată o anumită despărțire".

Jumătatea de an petrecută la Weimar, din noiembrie 1813 pînă în mai 1814, a fost neplăcută pentru Arthur Schopenhauer, în ceea ce privește circumstanțele familiale. Pe de altă parte însă, a avut un noroc, a cărui amintire îi producea euforie chiar și la bătrînețe: Johann Wolfgang Goethe, care nu-l observase deloc pînă atunci pe tînărul Schopenhauer, îl onorează pentru prima dată cu atenția sa.

Schopenhauer îi trimisese un exemplar cu dedicație al dizertației sale, iar Goethe — lucru pe care nu-l făcea prea des în astfel de cazuri — chiar îl citise, la început, probabil, numai pentru că se simțea îndatorat față de prietena sa, Johanna Schopenhauer. Însă s-a lăsat captivat de lectură. Îi era simpatic modul în care tînărul filozof accentua rolul primar al *intuiției* raționale față de *reflecția* rațională, favorizată de spiritul epocii. Aceasta trebuie să i se fi părut lui Goethe, care arăta, în maximele sale, că „nu simțurile înșală, ci judecata", o stare de spirit înrudită cu a lui.

Evenimentul primei lor întîlniri personale a fost povestit întotdeauna cu mîndrie de Arthur Schopenhauer, ca, de exemplu, lui David Asher, care relatează următoarele. S-a întîmplat la una din seratele Johannei Schopenhauer, la care era prezent și Goethe. „Într-o zi... acesta (Goethe — R.S.) s-a ridicat brusc la intrarea tînărului doctor în filozofie și, făcîndu-și loc, tăcut, prin mulțimea celor din jur, s-a îndreptat către Arthur și, strîngîndu-i mîna, a început să-i laude acel tratat (dizertația — R.S.), pe care-l considera foarte important și care-i inspira dintr-o dată o înclinație pentru acel tînăr învățat" (G, 26). Salutul măgulitor trebuie să fi avut loc la puțină vreme după sosirea lui Schopenhauer la Weimar, pentru că, deja la 10 noiembrie, Goethe îl însărcinează pe secretarul său, Riemer, să-l invite pe tînărul filozof la el. După prima vizită a lui Schopenhauer la Goethe, cel din urmă îi relatează la 24 noiembrie lui Knebel: „Schopenhauer mi s-a prezentat ca un tînăr straniu și interesant." În aceeași zi, Schopenhauer, încă profund marcat de această vizită, îi scrie clasicistului F. A. Wolf: „Prietenul dumneavoastră, marele nostru

Goethe, este sănătos, bine dispus, sociabil, binevoitor, prietenos: lăudat fie numele său, în veacul vecilor!“ (B, 7).

Ocazional, Goethe îl invită pe Schopenhauer la serate mai mari; de regulă însă, este chemat singur în casa de pe Frauenplan, la început aproape săptămînal. Între februarie și aprilie 1814, invitațiile se răresc.

Goethe nu dorește o relație convențional-socială cu Schopenhauer; „cu alții“, spune el odată, „discută, cu tînărul dr Arthur filozofează“. El vrea să-l întîlnească pe Schopenhauer doar cînd este într-o „dispoziție serioasă potrivită“, de aceea Arthur trebuie să-l viziteze, conform dorinței lui Goethe, doar după o invitație specială. Goethe vrea să lucreze cu Schopenhauer. El crede că a găsit în acesta un partener de discuție cu care poate filozofa despre ceea ce îi stă pe suflet pe moment și chiar de o bună bucată de vreme: teoria culorilor.

La 16 mai 1810 apăruse opera cuprinzătoare a lui Goethe, *Teoria culorilor*, în două volume *in octavo* și unul *in quarto*, cu ilustrații. El lucrase două decenii la această carte; ziua în care o face publică este, pentru el, în privirea retrospectivă a *Analelor*, „ziua eliberării“, referindu-se, ironic, la faptul că victoria asupra lui Napoleon n-a putut reprezenta o astfel de zi pentru el. În timp ce pasiunile patriotice clocotesc, el meditează asupra „fenomenelor originare“ cum ar fi lumina, întunericul și amestecul amîndurora: ceea ce este tulbure și apare pentru ochii noștri drept culoare. „La dreapta ziua, la stînga noaptea, din amestecul celor două s-au născut toate, printre altele și noi.“ Deosebit de tulburi i se par contemporanii săi patrioți. El nu se sfiește să se lupte cu ei. Îi interzice fiului său, August, să plece ca voluntar împotriva lui Napoleon. Îl umple de mînie faptul că marele duce al său se leapădă atît de repede de împărat la sfîrșitul războiului. Și după înfrîngerea lui Napoleon, el poartă cu mîndrie crucea legiunii de onoare franceze. Tocmai ca autor al *Teoriei culorilor*, el se compară cu plăcere cu marele corsican. La fel cum împăratul stimat de el a trebuit să accepte și să lumineze moștenirea întunecată a Revoluției franceze, Goethe ar fi primit o moștenire nu mai puțin întunecată, anume „erorile teoriei newtoniene a culorilor“, pe care trebuie să o limpezească. În partea polemică a *Teoriei culorilor*, Goethe vorbește pasionat în imagini ale luptei militare: „Nu este deci vorba aici de un asediu prelungit sau de un război înșelător. Găsim, mai degrabă, acea a opta minune a lumii (teoria newtoniană a culorilor — R.S.) ca pe o Antichitate părăsită, gata să se prăbușească, și începem să o demolăm de la fronton și acoperiș, pentru ca soarele să pătrundă totuși odată în vechiul cuib de șobolani și de bufnițe.“ Și, după cum era obiceiul în luptele dintre titani, la sfîrșit ei își ridică împotriva lor o întreagă lume de pitici, cărora trebuie să li se supună. În săptămînile și lunile în care Napoleon este învins, Goethe așteaptă, cu mînie crescîndă și cu decepție crescîndă,

ca opera sa despre culori să aibă un efect exploziv. Timp de douăzeci de ani, muntele a fost în durerile facerii și publicul se comportă acum ca și cum s-ar fi născut un șoricel. Prietenii l-au lăudat; cîțiva pictori, printre ei îndeosebi Runge, se simt stimulați, inspirați. Lumea științifică îl refuză însă, „cunoscătorii nu vor găsi nimic nou", observă *Gothaische Gelehrte Zeitung* laconic. Lumea literară regretă digresiunea inutilă a marelui ei mentor, iar cea politică are alte griji. De ce nu se dedică Goethe marilor probleme ale epocii, se întreabă cei de acolo, cu un ușor reproș.

Goethe crede că Napoleon este doar victima complotului general al mediocrității, însă nu afirmă, de regulă, acest lucru cu voce tare. Că el, celălalt titan, pățește același lucru cu a sa *Teorie a culorilor* o spune oricui vrea să-l asculte: „Chiar dacă atît de mulți diavoli mi s-ar opune în sălile de lectură și în librării... ei nu m-ar opri să afirm cu glas tare ceea ce am recunoscut odată drept adevărat... Ce mai înseamnă libertatea presei, după care fiecare plînge și suspină atît de mult, dacă eu nu am voie să spun că Newton s-a înșelat pe sine în tinerețe și și-a folosit întreaga viață, ca să perpetueze această autoînșelare!"

Bineînțeles că nimeni nu încercase să-i interzică publicarea cărții. Editorul este foarte curtenitor, deși bănuiește, probabil, că va rămîne cu tirajul în depozite. Opera este atît de bine organizată din punctul de vedere al formei, încît poate fi o foarte frumoasă podoabă a bibliotecii. Acesta este calculul final.

Cînd și-l apropie pe tînărul Schopenhauer, Goethe se simte recunoscut, în ceea ce, pentru el, este cel mai important. Mai tîrziu, el îi va spune lui Eckermann: „Nu-mi fac iluzii cu privire la ceea ce am realizat ca poet. O dată cu mine au trăit poeți buni, înaintea mea au trăit alții și mai buni, și vor exista alții și după mine. Pun însă preț pe faptul că, în dificila teorie a culorilor, sînt singurul care, în acest secol, cunoaște adevărul și, de aceea, am o conștiință a superiorității față de mulți alții."

Goethe, care iubește jocul înscenărilor pline de semnificații, preia, în această situație a tăcerii politicoase, rolul paznicului unei învățături secrete. Trebuie să „facă prozeliți", spune el odată. Cu Arthur Schopenhauer i-a picat din cer, la Weimar, un astfel de „prozelit" recunoscător.

Cine vrea să înțeleagă în ce constă, pentru Goethe, importanța teoriei culorilor nu trebuie să privească mai întîi rezultatele cercetărilor sale, ci motivele care l-au țintuit de această muncă timp de decenii.

În timpul călătoriei prin Italia (1786–1788), Goethe se dedicase cu toată energia pictatului, el dorind să iasă din caverna sensibilului subiectiv la lumina „intuiției" obiective; în loc să creeze doar cu inima, el dorea acum să o facă prin intermediul ochilor. El trebuie însă să constate că, în pictură, îi lipsește acel talent răzbătător, pe care și-l

bănuise anterior. Arta „renunțării", pe care o stăpînește foarte bine, ia, în acest caz, forma ideii că, în primul rînd, trebuie cercetată esența culorii. El ajunge deci, în Italia, la convingerea „că mai întîi trebuie analizate culorile, ca fenomene psihice, din perspectiva naturii, dacă din ele trebuie cîștigat ceva în perspectiva artei". Ideea studiului „științific" al culorilor a fost deci destul de mult inspirată din nevoia unei compensări. Se adaugă însă ceva și mai important.

Culorile au fost, pentru Goethe, obiectul privilegiat al studiilor sale asupra naturii, studii care merg înapoi pînă în anii petrecuți la Weimar. Faptul în sine și felul în care el efectuează studiul naturii duc în centrul concepției sale despre sine și despre lume.

Încă din faza *Sturm und Drang*, „natura" era pentru el noțiunea unui despotism subiectiv-sentimental. „Natura" era — exact în sensul lui Rousseau — împotriva convențiilor, a regulilor sociale. În revărsarea nestînjenită a naturii subiective, trebuia să fii, în același timp, în concordanță cu natura obiectivă. Natura interioară și cea exterioară sînt consonante, atunci cînd propria „natură" este lăsată să se desfășoare. Cine se lasă în voia naturii „interioare" nu este lipsit de pericole. Avînturile spontaneității se pot sparge de o realitate dură. În activitatea de geniu a primilor ani la Weimar, împreună cu tînărul duce, posibilele coliziuni puteau fi amortizate încă destul de bine. Spontaneitatea găsise un spațiu protejat de putere, unde putea zburda cu riscuri reduse. Acest lucru a mers bine o vreme, pînă ce Goethe a fost solicitat mai mult de ceea ce îl proteja: datoriile unei funcții ministeriale și reputația poziției sale sociale l-au trimis la școala dură a principiului realității. Conflictul s-a ascuțit, tensiunea a crescut. Goethe a evitat însă cu grijă ascuțirea tragică a conflictului; drumul îl ducea, de această dată, în Italia. Aici, el a exersat arta compromisului: trebuia să faci asta și să nu permiți asta; să aduci jertfe ambilor zei, celui al poeziei și celui al realității; nici viața exterioară nu trebuie să amenințe viața interioară, nici cea interioară pe cea exterioară. Goethe va găsi, mai tîrziu, o formulă pentru aceasta: adevărul este, pentru el, „o revelație care se dezvoltă din interior spre exterior... Este o sinteză a lumii și spiritului, care asigură cea mai fericită armonie a existenței."

Această „armonie" există doar dacă este atinsă o suveranitate dincolo de cererile contradictorii ale existenței poetice și ale celei conforme cu realitatea. Călătoria italiană îl ajută pe Goethe. Acest lucru poate fi observat în *Torquato Tasso*. El concepuse drama cînd, înaintea călătoriei, încă nu găsise „calea de mijloc" a compensării între lume și poezie. Drama a putut fi terminată doar după călătorie. Tasso este, ce-i drept, încă poetul care suferă din cauza mediului, dar, spre deosebire de primele schițe ale lui Goethe, suferințele acestuia sînt interpretate aproape în totalitate ca o urmare a unui talent care nesocotește realitatea, care se

exprimă în poeziile sale într-o manieră subiectiv-idealizantă. Goethe este mîndru de a se fi ridicat deasupra lui Tasso, pentru că programul vieții lui este, de acum, să fie Tasso, poetul, dar, în același timp, și Antonio, omul de lume. Cum poate însă poetul să rămînă legat de lume, dacă lumea devine, pe zi ce trece, tot mai puțin poetică? Și ea devine mai puțin poetică nu numai în obligațiile cotidianului social și politic, ci, mai ales, în presupunerile concepției moderne asupra realității, care i se înfățișează paradigmatic în marșul triumfal al științelor analitice ale naturii. Goethe vrea să mai țină legate și să reunească în persoana lui ceea ce este sfîșiat de către tendințele puternice ale epocii: rațiunea analitică și fantezia creatoare, noțiunea abstractă și intuiția senzorială, experimentul artificial și experiența trăită, calculul matematic și intuiția. Goethe este impulsionat de teama că poezia își va pierde dreptul de cetățenie în imperiul adevărului, că „delicatul empirism" ar putea fi scos din cetate datorită procedeelor robuste, lipsite de suflet, dar pline de succes din punct de vedere pragmatic, ale „științei". Însă în lupta de apărare pe care crede că trebuie să o ducă, el nu vrea să devină un Tasso, care a pierdut dintru început bătălia cu oamenii de lume. El nu vrea să apere granițe împotriva științei, ci dorește să introducă în științe un spirit poetic; *el vrea să ridice pretenții de putere în fața științei pe propriul ei teren*; el nu dorește să apere, ci vrea să poarte atacul direct în inima adversarului. El întreprinde și poate întreprinde acest asalt numai inspirat de spiritul idealului său de personalitate: orice cunoaștere, care nu poate fi integrată în consonanța multiplelor năzuințe și predispoziții ale omului, orice cunoaștere în care nu sînt alăturate „sensibilitatea și rațiunea, imaginația și înțelepciunea" într-o „unitate deplină", i se pare o cunoaștere „nedemnă de om", o caricatură a ideii de adevăr. Pentru el, adevărul se supune legii unei logici de proporții oarecum existențiale. Valoarea omenească este adevărată doar dacă rămîne legată de trup și de viață, iar acest lucru înseamnă: de raza de acțiune a simțurilor și a sensibilității noastre. Nu orice curiozitate se bucură de aprobarea lui. Există o curiozitate care ne îndepărtează de noi și de lumea noastră, care ne îndreaptă către ceea ce nu ne privește, o curiozitate ce are drept rezultat faptul că omul doar se „chinuie încontinuu" și se pierde. Goethe tinde spre un adevăr care nu ne amețește. De aceea, el nu dorește ca „fenomenele sale originare", adică acele forme originare din care, conform accepției sale, natura scoate la iveală în variații infinit de numeroase plinătatea ei de forme, să fie înțelese ca o noțiune denominativă abstractă, ca tip care, pentru scopul ordinii materialului empiric, poate fi doar „gîndit". „Fenomenul originar" al lui Goethe trebuie să rămînă palpabil; „planta originară" — modelul întregii varietăți vegetale — trebuie să existe. În forma de apariție a naturii se revelează ceea ce este ea, ceea ce poate fi ea pentru „evlavia noastră"; ea nu are gînd

ascuns, pe care doar o fizică matematizată sau un experiment artificial ar trebui să-l scoată la lumină. În ceea ce privește experimentul, Goethe s-a exprimat foarte drastic: „Natura amuțește cînd este torturată." El tună împotriva „răului" produs de noua fizică: prada ei ar trebui alungată, ar fi necesar ca „o dată pentru totdeauna, fenomenele" să fie eliberate „din sumbrele camere de tortură empirico-mecanico-dogmatice".

El încercase să-și îmbunătățească temporar relația tensionată cu matematica, în special cu mai greu digerabila algebră. La Jena, ia lecții de algebră. Din felul în care a părăsit acest proiect se vede acea suverană artă de a trăi, care l-a făcut olimpianul rotunjit în sine, atît de admirat de contemporanii săi și de posteritate. El argumentează întreruperea studiilor de algebră cu vorbele: „N-o voi putea folosi pentru ale mele." Este acea ignoranță strălucită, pusă în slujba vieții, pe care Nietzsche a lăudat-o la Goethe și fără de care puterea prometeică de creație a lui Goethe n-ar fi existat; o putere de creație, care ia naștere din formula de viață: a-și crea o lume proprie, a aduna elementele disparate într-o balanță, o balanță a fericirii; a ignora fără scrupule „ceea ce nu poate fi atins". De exemplu, Goethe n-a putut găsi nici o relație față de moarte. Cei din jurul său au respectat acest lucru. Doamna von Stein a lăsat prin testament ca întregul cortegiu funerar al ei să ocolească acea casă de pe Frauenplan. Cînd moare Christiane, Goethe se retrage, puțin bolnăvicios, în odăile sale. Acest gest suveran al demarcării față de „ceea ce nu poate fi atins" poate fi slab aproximat prin termenul de „refulare". Pentru că îi lipsesc îngustimea, încrîncenarea și ceea ce încrîncenează. Acest gest rămîne productiv, raportat la un spațiu de viață căruia îi conferă o omogenitate vitală. Aceasta se poate întîmpla însă numai pentru că gestul rămîne elastic, pentru că abordează separația în același timp ironic, pentru că demarcarea înseamnă tot un fel de „renunțare", care implică o conștiință ascuțită a lucrurilor la care trebuie renunțat, sub presiunea delicată a maximei de viață recunoscute pentru sine. Uneori, aceasta capătă și accente comice, ca, de exemplu, cînd Goethe privește curcubeul — care nici nu ar trebui să existe, conform teoriei sale a culorilor — ca pe o „festă răutăcioasă" pe care i-o joacă natura. Sau: un renumit fizician îi dăruiește un aparat de polarizare scump și modern, care poate confirma ipotezele newtoniene despre formarea culorilor, pentru că descompune lumina în culorile spectrului. Goethe se ferește cu perseverență să folosească aparatul, la fel ca Sfînta Inchiziție cu două secole în urmă, cînd nu voise să privească prin luneta lui Galilei. Goethe refuză pur și simplu astfel de informații despre natură, care pot fi obținute prin intermediul unei proteze de percepție și nu al minții noastre sănătoase. În natură, arată Goethe, de exemplu, există doar lumină, nu și rază de lumină. Aceasta este obținută prin intermediul unui aranjament artificial ca de aparate, care forțează lumina. Ceea ce poate fi aflat, oricum, despre

raza de lumină obținută astfel nu are, tocmai de aceea, nimic de a face cu esența luminii. Unul dintre principalele reproșuri ale lui Goethe față de Newton era că acesta nu face experimentele sub cerul liber și că, în schimb, constrînge lumina să treacă printr-o gaură: „Prieteni, fugiți din întunecata odaie, / în care lumina vă este împuținată."

Dacă studiul naturii, redus la scara omenească, ține la Goethe de balanța vieții reușite în general, acest lucru este valabil în particular pentru studiile sale asupra culorilor, deoarece culorile sînt, pentru el, un simbol ieșit din comun al vieții înseși. Legea vieții este cea care scoate la iveală și culorile: polarizarea și amplificarea. Polarizarea: există lumină și întuneric. Lumina — se afirmă împotriva lui Newton — trebuie privită ca „existența cea mai simplă, omogenă, indivizibilă, pe care o cunoaștem". Deci, un „fenomen originar" dincolo de care nu se mai poate regresa. Luminii i se opune întunericul. Lumina și întunericul nu au numai realitate fizică, ci, în același timp, „meta-fizică". Cele două entități se luptă una cu cealaltă. Goethe, preocupat și aici mai curînd de egalizare, vorbește mai degrabă de o „alternanță". Doar aceasta scoate la iveală culorile. Culorile sînt ca și viața, „tulburele", amestecul, balanța productivă a contradicțiilor polare. „Observația cromatică și parabolele", scrie Goethe într-o notă de jurnal, „iubirea și ura, speranța și teama sînt, la rîndul lor, doar stări diferite ale interiorului nostru tulbure, prin care spiritul caută fie părțile de lumină, fie pe cele de umbră."

Culorile sînt, pentru Goethe, în același timp subiective și obiective. În activitatea ochiului se exprimă acea polaritate care stăpînește întreaga viață. „Noi credem, din nou, că am descoperit marea mobilitate a retinei și contradicția făcută pe care orice vietate trebuie să o manifeste atunci cînd îi este oferită o anumită stare. Astfel, inspirația presupune deja expirația și, invers, fiecare sistolă, diastola ei. Este eterna formulă a vieții, care se exprimă și aici. Imediat ce ochiului îi este oferit întunericul, el cere lumina; tot el cere întunericul, dacă i se pune în față lumina și, tocmai prin aceasta, își arată vitalitatea."

O dată cu descoperirea potrivirii dintre structura proprie a luminii, întunericului și „tulburelui", ar trebui, conform lui Goethe, să ne declarăm mulțumiți: „Deoarece nu ne rămîne aici nimic mai mult decît să repetăm că natura logică, în relație cu simțul ochiului, este culoarea."

„Natura legică, în relație cu simțul ochiului" — astfel sună deci formula lui Goethe, cu care el dorește să astupe prăpastia dintre aspectul subiectiv și cel obiectiv al culorii: în „legea" ochiului, care vede culoarea, se exprimă „legea" naturii, care scoate la iveală culoarea.

O astfel de ipoteză trebuie să-i fi părut, de fapt, de un realism naiv tînărului Schopenhauer, care tocmai radicalizase în dizertația sa transcendentalismul kantian. În discuția cu Goethe, el trebuie să se fi exprimat în acest sens, probabil lipsit de respect, într-o oarecare măsură. Mulți

ani mai tîrziu, el povestea următorul episod: „Însă acest Goethe... era într-atît de complet *realist*, încît nu voia deloc să înțeleagă faptul că *obiectele* ca atare sînt aici, doar în măsura în care sînt *prezentate* de către subiectul care le recunoaște. Vreți să afirmați, îmi spuse odată, privindu-mă cu ochii lui de Jupiter, că lumina este aici, doar în măsura în care dumneavoastră o vedeți? Nu, *dumneavoastră* nu ați fi aici, dacă lumina nu *v-ar vedea*" (G, 31).

În această scenă iese în evidență, în fond, esența diferenței dintre Goethe și Schopenhauer. O diferență care, ținînd cont de punctele de plecare, n-ar trebui, de fapt, să-l surprindă pe nici unul dintre ei, pentru că ea exista deja înainte ca ei să-și fi început munca împreună. Însă ea fusese, la început, camuflată de o neînțelegere productivă: Goethe prețuia la Schopenhauer persistența pe principiul intuitivității. ca premisă fundamentală a oricărei cunoașteri, uitînd însă că Schopenhauer reducea radical valoarea de adevăr a unei astfel de intuiții la limitele activității noastre imaginative. Schopenhauer, la rîndul său, era impresionat de universalitatea și temeritatea cu care Goethe urma acest principiu al intuitivității în tot ceea ce făcea. El fusese chiar orbit nu doar de modul în care Goethe folosea discursiv acest principiu, ci și de modul în care-l întruchipa existențial („ochi de Jupiter"). Acest fapt, precum și împrejurarea că Goethe își pune teoria culorilor în acțiune la descrierea detaliată a apariției culorilor în ochi (fiziologia culorilor) — un punct de plecare pe care Schopenhauer l-a putut prelua fără greutăți în lumea sa spirituală — micșorează, în accepția filozofului, greutatea diferenței care se află la bază.

După cîteva săptămîni de dezbatere și experimentare în comun pe tărîmul culorilor, Goethe notează, la începutul lui 1814, versul preluat mai apoi în *Xenii*: „Povara de profesor aș duce-o încă mult, dacă elevii n-ar deveni de îndată dascăli." Așa se și întîmplă: Schopenhauer, al cărui punct forte n-a fost nicicînd modestia, este gata să se propulseze ca dascăl. Pornind de la fiziologia culorilor a lui Goethe, el dorește să creeze o teorie completă a apariției culorilor în ochi și este convins că Goethe, deși a făcut observații revelatoare, nu a furnizat încă o astfel de teorie.

Schopenhauer va așterne pe hîrtie, în cîteva săptămîni, această „teorie" la doar un an după plecarea sa din Weimar și își va întrerupe, în acest fel, munca la marele său proiect filozofic. Ideile se dezvoltă însă în aceste luni ale contactului personal cu Goethe. În teoria culorilor a lui Goethe este vorba despre „faptele și suferințele luminii"; la Schopenhauer, acestea se transformă, în final, în cu totul altceva, anume, în „faptele și suferințele ochiului". Schopenhauer acceptă ideea maestrului său că lumina ar fi un „fenomen originar", însă nu o supralicitează, ci se îndreaptă spre ceea ce-l interesează în primul rînd: modul în care ochiul reacționează la fenomenul, mai departe indeterminabil,

al luminii. Schopenhauer argumentează cu ipoteza că fenomenele de culoare sînt rodul unei activități diferențiate a retinei, produsă prin incidența modificată a luminii. Retina ar avea „impulsul natural... de a-și exprima activitatea *în totalitate*“ (III, 231). Din moment ce fiecare incidență modificată de lumină solicită doar parțial potențialul de activitate al retinei, aceasta tinde să „completeze“ activitatea ce lipsește pînă la optimumul activității: astfel se ajunge și la impresiile de culori complementare, în special însă la un sentiment unic de armonie, care se instaurează în cazul acestora. Schopenhauer dezvoltă aici o analogie cu impresiile de armonie din muzică, ce provin tot din relațiile de complementaritate, în acest caz, din cele ale oscilațiilor acustice.

Schopenhauer afirmă în mod accentuat și — la fel ca Goethe — orientat împotriva lui Newton: culoarea nu este doar apariția „razei de lumină divizate“, ci apariția „activității divizate a retinei“ (III, 239).

În prima ediție, din 1816, a teoriei sale a culorilor, Schopenhauer își formulează încă destul de reținut punctele de divergență față de Goethe. În fapt, toate există deja, dar vor fi scoase mai puternic în evidență abia în a doua ediție, din 1854. El scrie acolo, orientat împotriva „fenomenelor originare“, lumina și întunericul, ale lui Goethe: „Fenomenul originar propriu-zis este doar capacitatea organică a retinei de a despărți și de a evidenția succesiv activitatea ei nervoasă în două jumătăți opuse calitativ, care sînt cînd egale, cînd inegale“ (III, 275).

Cu a sa teorie a culorilor, Goethe prezentase, de fapt, un capitol de filozofie a vieții și a naturii, din marea sa „confesiune“, de unde și numeroasele reflecții etice, estetice și metafizice. În schimb, interesul lui Schopenhauer pentru culori este, ca o continuare a dizertației sale, unul gnoseologic; de aceea, el își și intitulează tratatul: *Despre văz și culori.* În capitolul care este dedicat „văzului“, el reia în detaliu ceea ce expusese deja în dizertație: descrierea activității „rațiunii pure“, care, cu ajutorul principiului aprioric al cauzalității, construiește, din datele nervoase transmise de corp (în acest caz, retina), lumea care apare simțurilor.

Fără întîlnirea cu Goethe, Schopenhauer nu s-ar fi preocupat, cu siguranță, de problema culorilor. Pentru el, acesta era doar un domeniu în care își putea aplica ipotezele ținînd de teoria cunoașterii. Pentru că era totuși pe punctul de a pătrunde în miezul proiectului său filozofic, metafizica voinței, doar admirația față de Goethe l-a putut determina să se dedice acestei munci. El dorea să fie aproape de maestrul prețuit, ajutîndu-l, cu argumente mai bune — după cum credea el —, în lupta împotriva lui Newton. Schopenhauer joacă rolul pretendentului, însă el nu imită, nu lingușește. Iar Goethe se arată, ca de atîtea ori, inaccesibil în fața declarațiilor de dragoste. Alții, cărora li s-a întîmplat acest lucru, de exemplu Lenz și Kleist, au fost aproape distruși după aceea. Nu însă

și Schopenhauer. Între cei doi se dă o „luptă" unică, în timpul căreia Schopenhauer dovedește o conștiință de sine care, în ciuda unei respingeri dureroase, nu basculează în resentiment. Schopenhauer își rămîne credincios lui și drumului său filozofic, dar păstrează, în același timp, admirația pentru maestrul care se ascunde. El nu se pierde nici în admirație, nici în posibila cramponare a autoafirmării.

Istoria acestei „lupte" începe în iulie 1815, cînd Schopenhauer îi trimite lui Goethe, de la Dresda, tratatul său, între timp încheiat, *Despre văz și culori*.

A trecut mai mult de un an de cînd Goethe l-a concediat pe Schopenhauer cu maxima: „De a ta valoare de vrei să ai parte, / Lumii trebuie să-i dai tu valoare."

Acest bun-rămas prietenesc-avertizant îi dă lui Arthur sentimentul că este îndreptățit să poată continua totuși o relație care dăduse naștere, ce-i drept, la disonanțe și în timpul contactelor personale. Astfel, Schopenhauer îl roagă pe Goethe să-i ofere totuși tratatului, în amintirea muncii în comun, onoarea de a-l edita.

Pe moment, Goethe este plecat. El își vizitează orașul natal, Frankfurt, unde îi este retrimis manuscrisul, împreună cu scrisoarea aferentă. El negociază cu editorul său, Cotta, o nouă ediție a operelor complete. Îl întîlnește pe baronul von Stein, pe care îl însoțește în josul Rinului, la Köln; Ernst Moritz Arndt se alătură. La Bonn, el petrece cîteva zile în cercul miniștrilor și generalilor din provinciile renane. Primește vizitele surorii țarului, Ecaterina, ale marelui duce de Mecklenburg, ale ducelui de Cumberland; la Wiesbaden i se decernează un înalt ordin, iar Lotte din *Suferințele tînărului Werther*, acum văduva Kestner, îi trimite fiul în vizită. Între timp, Goethe continuă să scrie la *Divanul de apus și de răsărit* și redactează *Călătoria în Italia*. Pentru moment deci, Goethe nu găsește timpul și dispoziția de a răspunde scrisorii lui Schopenhauer. Acesta compune, la 3 septembrie 1815, o scrisoare de avertizare. Se poate gîndi, scrie el, că legăturile lui Goethe cu lumea bună au făcut ca manuscrisul *Culorilor*, trimis de el, să pară lipsit de importanță, însă pentru el este o chestiune de suflet: „Știu chiar de la dumneavoastră că activitatea literară v-a fost, întotdeauna, una secundară, că lucrul cel mai important a fost viața reală. La mine este însă invers: ceea ce gîndesc, ceea ce scriu, acestea au valoare și sînt importante pentru mine: ceea ce experimentez personal și ceea ce se întîmplă cu mine mi se pare neesențial, chiar derizoriu" (B, 16). Schopenhauer roagă insistent ca Goethe să confirme măcar primirea manuscrisului; dacă nu vrea să-l primească, atunci să-l trimită înapoi, „cu sau fără explicații". Goethe ar trebui să pună capăt, într-un mod prietenesc, așteptării chinuitoare și nesiguranței că tratatul ar fi putut să dispară sau să ajungă în alte mîini.

În mod evident, Schopenhauer a renunțat, după cîteva săptămîni de așteptare, la speranța ca Goethe să intre într-o dispută pe tema scrierii sale sau să se ocupe de editarea ei.

La 7 septembrie 1815 sosește însă răspunsul lui Goethe. Acesta este prietenesc. Goethe recunoaște că a primit manuscrisul „la timp“, l-a citit și a reflectat asupra lui. Goethe exagerează: în fapt, el a aruncat doar o privire peste scriere, deoarece, mai tîrziu, îl va ruga pe Schopenhauer să-i pregătească un scurt extras, pentru a putea face referiri la Schopenhauer în propriile lucrări.

În orice caz, Schopenhauer nutrește noi speranțe, o dată cu primirea scrisorii din 7 septembrie, pentru că Goethe promite că, o dată întors la Weimar, va face „observații la zi“ asupra manuscrisului. Despre o posibilă editare nu este vorba.

În scrisoarea din 16 septembrie, Schopenhauer mulțumește pentru „liniștirea momentană“ primită prin intermediul promisiunii lui Goethe de a-și spune părerea despre opera sa.

Trece încă o lună bună, pînă cînd Goethe răspunde, la 23 octombrie. Această scrisoare nu conține însă „observațiile“ promise referitoare la tratatul lui Schopenhauer. Goethe accentuează, ce-i drept, că a citit, „cu deosebită plăcere“, manuscrisul, el laudă și „onestitatea“ expunerii; Schopenhauer este un „individ care gîndește singur“. După introducerea măgulitoare, Goethe scoate la iveală esențialul: el s-a îndepărtat, pe moment, prea mult de teoria culorilor, încît să poată suporta diferențele, pentru că despre acestea este, în fond, vorba. Schopenhauer ar trebui să se adreseze însă profesorului Seebeck, un alt combatant în problema comună a culorilor. Cu acordul lui Schopenhauer, ar dori să-i trimită acestuia manuscrisul, pentru evaluare. „Cea mai mare dorință a mea ar fi“, scrie Goethe, „ca voi doi să vă apropiați și să lucrați împreună pînă cînd eu voi reveni din straniile mele călătorii spirituale, prin care sînt purtat acum dintr-un loc într-altul (lucrul la *Divanul de apus și răsărit* — R. S.), din nou fericit în regiunile colorate armonios.“ Această scrisoare îl decepționează și-l înfurie pe Arthur. Îl decepționează, pentru că Goethe nu se referă nici acum în mod esențial la tratat și nici nu dă un răspuns în ceea ce privește editarea. Îl înfurie, deoarece, prin propunerea unei conlucrări cu Seebeck, se simte trimis la plimbare într-un mod ieftin. În răspunsul foarte detaliat, pe care Arthur Schopenhauer îl trimite la 11 noiembrie 1815, el își ține în frîu, ce-i drept, furia, lăsînd-o să transpară însă în reminiscențe literare prezentate cu umor. Propunerea lui Goethe i-a amintit de fiica parohului din Taubenheyn (o figură baladescă a lui G. A. Bürger), „care rîvnește la mîna bunului stăpîn, pe cînd acesta îi hărăzise un vrednic vînător; la fel, de Jean-Jacques Rousseau, pe care, în tinerețe, o doamnă nobilă căreia îi făcuse o vizită îl invită să rămînă la masă, pentru ca, mai tîrziu, el să constate că intenționa să-l trimită să cineze cu servitorii“ (B, 22).

Schopenhauer nu vrea să fie tratat ca o slugă la masa stăpînului. Mîndria cu care el respinge propunerea lui Goethe stăpînește, de asemenea, tonul și conținutul celorlalte pasaje ale acestei uriașe scrisori din 11 noiembrie. Schopenhauer încearcă chiar să-l aducă pe Goethe la strîmtoare: pentru că în unele puncte există diferențe, eroarea trebuie să se găsească fie la el, fie la Goethe. Dacă aceasta i-ar aparține lui, „de ce ar renunța excelența voastră la mulțumire și mi-ați refuza mie lecția, ca, prin puține cuvinte, să trageți linia care separă adevărul de fals în scrierea mea?“ (B, 19). Aceste rînduri sună încă modest-admirativ, dar Schopenhauer continuă: „Recunosc însă deschis că nu cred că o astfel de linie poate fi trasă. Teoria mea este dezvoltarea unui singur gînd indivizibil, care poate fi în totalitate fals sau în totalitate adevărat: ea se aseamănă unei cupole, din care nu poți lua o singură piatră, fără ca întregul edificiu să se prăbușească“ (B, 19). Cu totul altfel s-ar petrece însă lucrurile cu teoria culorilor a lui Goethe. Aceasta ar fi „asamblarea sistematică a numeroase... și diverse fapte: în acest caz s-ar putea strecura foarte ușor o mică greșeală“.

Schopenhauer nu face economie de complimente, însă întreprinde, concomitent, o depreciere masivă a teoriei culorilor a lui Goethe. Acesta scrisese „că noi teoretizăm la fiecare privire mai atentă pe care o aruncăm lumii“. El își definea opera ca pe un nou tip de formare a teoriilor. Și acum trebuie să accepte ca Schopenhauer să-i spună că, doar începînd cu tratatul acestuia, experimentele proprii au fost ridicate la înălțimea unei teorii? Pentru Goethe este puțin măgulitoare comparația pe care o face Arthur, spre a ilustra autoaprecierea sa plină de mîndrie: „Dacă teoria dumneavoastră a culorilor este o piramidă, atunci teoria mea este vîrful acesteia, punctul matematic indivizibil, de la care se desfășoară întreaga construcție imensă și care este atît de esențial, încît fără el nu mai există nici o piramidă, în timp ce de jos se poate tăia în permanență, fără ca piramida să înceteze să fie o piramidă...“ (B, 21). Schopenhauer știe că și Goethe îl cunoaște pe Aristotel al său și, prin urmare, cunoaște că esența (ideea) unui lucru (materie) stă în entelehia formei lui. Imaginea are deci drept scop să emită propunerea ca Goethe să-și considere opera drept „materie“, care este trezită la viață doar de spiritul lui Schopenhauer.

O dată ce reacția lui Schopenhauer la reținerea prietenească a lui Goethe și-a luat zborul către înălțimile autoaprecierii, din pană îi curge și următoarea frază: „Sînt pe deplin convins că am elaborat prima teorie adevărată a culorii, prima din cîte cunoaște istoria științei“ (B, 20).

Să ne amintim: Pentru Goethe, *Teoria culorilor* este acea operă prin care el consideră că și-a cîștigat un loc în istoria omenirii. În *Teoria culorilor*, Goethe se simte precum un Napoleon în imperiul spiritului. Iar acum, un filozof de nici treizeci de ani, total necunoscut,

susține că el a ridicat această operă la înălțimea unei teorii. Iar acest tînăr filozof susține — culmea nerușinării — că a făcut acest act de forță ca o muncă teoretică secundară. Maestrul și-a investit jumătate din viață în *Teoria culorilor*, iar cel care a „desăvîrșit-o", la douăzeci și șapte de ani, are tupeul să scrie: „am tratat-o (scrierea despre culori — R. S.) întotdeauna, cu excepția cîtorva săptămîni, ca pe o chestiune secundară; în cap am în permanență mai multe teorii, decît cea a culorilor" (B, 22).

Ceea ce este uimitor la răspunsul lui Goethe la o astfel de scrisoare, în care sînt combinate atît de unic furia reținută, dezamăgirea, mîndria debordantă și admirația directă, este detașarea prietenoasă, care nu lasă să se întrevadă nici pe departe o mîhnire, nici măcar o supărare față de aprecierea puțin măgulitoare a operei vieții lui, *Teoria culorilor*, făcută de tînărul filozof. Pentru început, Goethe îl liniștește pe Schopenhauer: Seebeck nu a văzut încă manuscrisul și nu-l va primi, împotriva dorinței autorului. Urmează apoi, expus cu o ironie suverană, verdictul asupra diferenței față de Schopenhauer. Ironia constă în aceea că Goethe se joacă cu punctul de vedere transcendental al lui Schopenhauer: el extrage din acesta dreptul la viață al greșelii și înțelepciunea de a lăsa ca drumurile lor să se despartă, dacă numai așa poate fi păstrată „specificitatea". Goethe scrie: „Cine este, el însuși, înclinat să construiască lumea pornind de la subiect nu va respinge observația că subiectul fiecărui fenomen este întotdeauna individual și, de aceea, are nevoie de o anumită concentrație de adevăr și de eroare, ca să-și păstreze specificitatea. Nimic nu separă însă mai mult oamenii, decît ca porțiile din aceste ingrediente să fie amestecate în procente diferite."

Schopenhauer nu vrea să admită că Goethe și-a dat, prin această frază, verdictul asupra întregii chestiuni, că nu trebuie să se aștepte la mai mult. Dar ce așteaptă el de fapt? Dorește ca Goethe să-i scrie: da, ați înălțat observațiile mele dispersate la rangul de autentică teorie. Este uimitor, tinere domn, cum ați reușit ca, în cîteva săptămîni, să încununați opera vieții mele. Mă grăbesc să fac cunoscută publicului opera dumneavoastră, care, abia acum, o pune în lumină pe a mea?

Așa și este: tînărul filozof dorește binecuvîntarea tatălui de împrumut: tu ești fiul meu drag, de care mă bucur. Așa să fie... Acum, Arthur trebuie să aștepte în zadar o astfel de binecuvîntare. El o cere încă o perioadă, dar nu smerindu-se și arătînd modestie în fața tonului patriarhului, ci amplificînd, cu toată admirația sa nedeghizată, declarațiile conștiinței sale de sine.

Goethe nu răspunde însă. Schopenhauer începe să se resemneze. La 23 ianuarie 1816, el scrie: „Prima mea speranță, încă incertă, că ați ajuta, prin participarea proprie, la publicitatea acelei lucrări, este complet distrusă: acea speranță, pe care am nutrit-o... dispare, după ce am

așteptat zadarnic aproape șapte luni" (B, 23). El cere manuscrisul înapoi, dar, încă o dată, plin de demnitate. Fiul, căruia îi este refuzată binecuvîntarea, se înfățișează acum în fața tatălui și afirmă, cu o temeritate fără precedent: ceea ce te îndepărtează de mine este înțelegerea ta că adevărul îmi aparține mie și eroarea îți aparține ție. Dacă îmi refuzi bunăvoința ta, demonstrezi lipsa ta de mărinimie. „Sincer vorbind", scrie Schopenhauer, „nici nu-mi pot închipui că excelența voastră n-ar recunoaște corectitudinea teoriei mele: deoarece știu că prin intermediul meu a vorbit adevărul — în această problemă minoră, ca și altă dată în unele mai importante —, iar spiritul dumneavoastră este prea drept, prea corect, ca să nu fie mișcat de acest sunet. Pot să-mi închipui însă că preocuparea cu teoria mea vă este influențată de acea respingere subiectivă a anumitor principii, care nu coincid cu cele expuse de dumneavoastră, și prin urmare refuzați și amînați în permanență o astfel de preocupare și, prin faptul că nici nu-mi puteți da, nici nu-mi puteți refuza acordul dumneavoastră, tăceți cu desăvîrșire" (B, 23).

Tăcerea lui Goethe devine pentru Schopenhauer — cel puțin de acest lucru încearcă el să se convingă — dovada propriei superiorități, măcar în această problemă. Și el repetă ofensa, involuntară desigur, pe care i-o adresase lui Goethe catalogînd problema culorilor drept „una minoră". De ce?

Pentru el, conținutul disputei sale cu Goethe pe tema culorilor este eclipsat de valoarea relației cu Goethe. Raporturile sînt însă de așa natură, încît relația personală poate fi construită și menținută numai pe această temă. Echilibrul relației solicită ca „fiul" să aibă șansa de a compensa superioritatea în viață a „tatălui" prin depășirea lui, cel puțin într-un domeniu. Arthur vrea să-și cîștige binecuvîntarea, demonstrînd că poate să-i ofere ceva „tatălui". Goethe nu este însă de acord cu presupunerea unei astfel de paternități, și cum ar fi, cînd și-a suportat chiar propriul fiu doar în rol de secretar. Însă el îi acordă atenție acestui „elev", care se prezintă acum ca „dascăl". Altfel, ar fi tratat necuviința lui Schopenhauer prin nimicitoare vorbe de interdicție sau prin ignorare deplină.

La 28 ianuarie 1816, el trimite manuscrisul înapoi. În scrisoarea prietenoasă anexată, se complace în reveria lingușitoare pentru Arthur, despre cît ar fi de frumos să stea împreună în serile de iarnă și să se contrazică, deoarece „conversația... nu trebuie să fie întotdeauna în consens". Goethe, care trebuise să suporte deja o parte din îngîmfarea lui Schopenhauer, îl urechează totuși la sfîrșitul scrisorii. El îl sfătuiește pe cel căruia îi place să apară drept finalizator al *Teoriei culorilor* să-și „exprime totuși părerile atît de concis", încît el să le poată cita, eventual. Goethe îl întîmpină pe finalizator doar incidental. Astfel, el reașază raporturile de mărime la nivelul corect.

Schopenhauer îi răspunde: trebuie să fii Goethe sau Kant, de la nimeni altcineva n-ar fi acceptat un astfel de tratament, ca acela la care a fost supus.

El își tipărește acum cartea, fără binecuvîntarea lui Goethe. La 4 mai 1816 i-o trimite lui Goethe, cu observația: „Aș fi cerut verdictul dumneavoastră, dacă n-aș fi renunțat pentru totdeauna la speranța de a-l afla...“ (B, 28). O săptămînă mai tîrziu, Goethe îi mulțumește cu prietenie: „Mai trimiteți-mi din cînd în cînd vești despre dumneavoastră.“ Un rămas-bun ocazional pentru Goethe, unul dureros pentru Schopenhauer.

În *Analele* sale, Goethe își amintește, mai tîrziu: „Dr Schopenhauer a pășit alături de mine ca un prieten binevoitor. Am discutat despre unele lucruri în consens; dar în final n-a putut fi evitată o anumită despărțire, ca aceea cînd doi prieteni, care au mers pînă atunci împreună, își dau mîna, dar unul vrea să meargă spre nord, celălalt spre sud și se pierd foarte repede din vedere.“

CAPITOLUL XIV

Dresda. Arthur printre cei neasemenea lui. Vremea „concepției geniale" Gazda: „Înfloriți, domnule doctor." Monologul filozofic în cartea manuscriselor. Arthur găsește un limbaj pentru „conștiința mai bună" Descoperirea voinței ca „lucru în sine"

Scenele de război ale istoriei mondiale, cu mirosul lor de pulbere, miasma cadavrelor și gălăgia lor s-au mutat, între timp, spre apus, cearta familială cu mama este însă la cota maximă, cînd, în primăvara lui 1814, Arthur caută un nou refugiu, unde să se dedice marii sale opere. Alegerea cade asupra Dresdei. El vizitase deja de cîteva ori acest oraș, cunoscut pe atunci ca „Florență a nordului". Clima, stilul arhitectural, peisajul, atmosfera, comorile de artă adunate aici, marea bibliotecă, viața socială — toate acestea l-au convins.

Dresda nu are încă o universitate, însă pentru Schopenhauer, care este convins că nu mai are nimic de învățat de la vreun filozof în viață, aceasta nu este neapărat o circumstanță care să pledeze împotriva orașului. El îi scrie la 24 aprilie 1814 lui Karl August Böttiger, un participant la seratele mamei sale și, pe moment, inspector-șef al muzeului regal de antichități din Dresda: „Viața mea mai bună și adevărată este studiul filozofic, căruia toate celelalte lucruri îi sînt profund subordonate, sînt doar niște adaosuri. Deoarece pot însă alege, îmi doresc o ședere, care să-mi ofere natură frumoasă, obiecte ale artei și surse de sprijin științific, dar să-mi permită să găsesc și liniștea necesară. Aceste lucruri nu le-am văzut, pe oriunde am călătorit, mai frumos reunite ca la Dresda și de mult am dorit să pot poposi odată acolo pentru mai multă vreme De aceea, am foarte mult chef să merg la Dresda" (B, 10).

Arthur îl întreabă pe Böttiger dacă Dresda mai poate oferi acele facilități și după catastrofele războiului. Se vorbește că Dresda ar fi avut foarte mult de suferit de pe urma ultimului război. Böttiger îi împrăștie temerile și, în mai 1814, Schopenhauer se mută la Dresda pentru următorii patru ani.

Orașul a fost, într-adevăr, desfigurat de război, peste tot se mai văd încă urme ale acestuia. În anul precedent, Dresda fusese în permanență în centrul războiului. Aici își stabiliseră baza, în primăvară, trupele franțuzești — regele saxon rămăsese un vasal al lui Napoleon pînă

aproape de sfîrșit; la începutul lui mai 1813, francezii se retrăseseră din fața trupelor coaliției, care se apropiau, ocazie cu care aruncaseră în aer Podul lui August, pe atunci monument arhitectonic. Dresda a fost „eliberată“: populația aplauda, poeții compuneau versuri amabile de salut, corurile școlilor cîntau. „Eliberatorii“ însă rezistară numai două săptămîni. La mijlocul lui mai, în oraș reveniră francezii. Napoleon fu găzduit temporar în oraș. Populația aplaudă, poeții versificară și corurile școlare cîntară. La sfîrșitul lui august 1813 avu loc marea bătălie pentru Dresda. Trupele franțuzești apărară orașul împotriva asaltului coaliției. Dresda suferi cel mai grav bombardament de pînă atunci. Peste două sute de case fură distruse sau avariate. Pe cîmpul de luptă din fața orașului au murit cîteva zeci de mii de oameni. Un contemporan se plîngea că acest război le-a luat locuitorilor din Dresda „toată buna-creștere și moralitatea“ și relata cum „femeile și fecioarele considerate înainte onorabile și bine crescute, chiar și cele din clasele cultivate... puteau fi văzute plimbîndu-se în grupuri printre victimele întinse sau chircite ale războiului ca printre straturile unei grădini și dînd dovadă de o veselie îngrozitoare“.

Francezii cîștigaseră, ce-i drept, bătălia, dar erau pe cale să piardă războiul. Dresda rămase sub asediu.

Orașul, acum fără spatele frontului și împovărat de încartiruire, trecu prin cîteva săptămîni grele. Oamenii pe jumătate înfometați năvăliră asupra cailor înfometați de pe străzi. În fața brutăriilor aveau loc înjunghieri. Se răspîndeau febra tifoidă și tifosul. În spitale mureau zilnic aproximativ o sută de oameni, tot atîția și pe străzi. Ludwig Richter, pictorul idilei Biedermeier, își amintește de aceste zile de groază: „Exista o... casă, unde, zilnic, de la ferestrele primului și celui de-al doilea etaj, erau aruncați morții dezbrăcați de tot și căruțe mari cu loitre erau umplute la maxim cu ei. Un astfel de transport arăta îngrozitor, mîini, picioare, capete și corpuri atîrnau din căruță, în timp ce căruțașii pășeau pe aceste grămezi și le manevrau, cu mînecile suflecate, ca pe niște bucăți de lemn.“

În primăvara lui 1814, cînd Schopenhauer ajunge la Dresda, orașul nu se refăcuse încă după aceste suferințe. Rezervele de cereale sînt la limită și urmarea este o scumpire. Dresda, renumită pentru curățenia și pentru luxul său, geme de mizerie, parcurile sînt devastate, pe stradă își pierd vremea săracii și invalizii. Peste tot sînt ruine și moloz. Va trece mai mult de un an, pînă cînd orașul își va reveni. La fel de mult va dura, pînă cînd regele se întoarce din aventura sa napoleoniană. La 17 iunie 1815, el revine la Dresda, care se curățase și gătise special pentru această zi. Din nou, poporul aplaudă, poeții scriu versuri, corurile școlare cîntă. Locuitorii Dresdei fac uz, în mod evident, în sentimentele lor de loialitatea politică într-un sens foarte larg. Unii contemporani mai fermi din

punct de vedere politic nu le-au iertat aceasta. Baronul von Stein îi numește pe locuitorii Dresdei „acești găunoși negustori de vorbe, legați de proprietatea lor“ și, scrie el, „este respingător să vezi că starea de decădere în care se află patria lor, nenorocirile care o copleșesc îi mișcă mai puțin decît neajunsurile războiului... și distrugerea podului din Dresda“.

Această lipsă a statorniciei convingerilor politice trebuie să-i fi părut lui Schopenhauer mai degrabă simpatică, deoarece pentru el, după cum știm, războiul este un „carnaval ucigaș“, în care susținerea uneia dintre părți înseamnă să te faci de rîs într-un mod de cele mai multe ori fatal.

Schopenhauer își alege locuința de pe Große Meißensche Gasse 35, în apropierea „porții negre“, de unde E. T. A. Hoffmann, în *Ulciorul de aur*, îl face pe Anselmus al său să fugă și să se prăbușească în norocul și ghinionul său. Spre deosebire de Hoffmann, care mai locuia în oraș cu o jumătate de an înaintea venirii lui Schopenhauer, tînărul filozof nu intră sub nici o formă în forfota socială. El frecventează, ce-i drept, cu asiduitate teatrul și opera, însă acolo devine, între timp, cunoscut ca un om care dă buzna pe ușă grăbit și, de cele mai multe ori, cu întîrziere, care pleacă de multe ori mai devreme și care nu se dă înapoi să-și manifeste adeseori nemulțumirea. Ca iubitor al operei italiene modernizate, în special ca admirator al lui Rossini, el nu este încîntat de încercările noului director muzical, Carl Maria von Weber, care favorizează opera germană — pentru Schopenhauer, aceasta este un vodevil lustruit în mod ambițios.

Adîncit total în opera sa, el nu găsește nici un prieten la Dresda, dar se lasă înconjurat cu plăcere de oameni care îl admiră sau doar îl prețuiesc ca personaj incitant, bizar.

Atîta vreme cît e țintuit de pofta de creație, el poate suporta singurătatea foarte bine. În momentele de deconectare îl chinuie, din cînd în cînd, sentimentul că este părăsit. El vrea să scape de acesta, dar într-un mod care nu trebuie să fie însoțit de sentimentul pierderii eului. Este de-a dreptul uimitor cum acest tînăr filozof conștient de sine își caută identitatea în mediul social. „Fiecare *comuniune* cu *alții*“, scrie el în 1814 în cartea manuscriselor, „fiecare *conversație* are loc numai cu condiția limitării reciproce, a *renegării de sine* reciproce; de aceea, în fiecare conversație trebuie să pășești numai cu *resemnare*“ (HN 1, 95).

Această „resemnare“ la care se referă este definită în altă parte a cărții manuscriselor drept arta participării reținute. Cine nu suportă singurătatea trebuie să caute societatea, dar numai îmbinîndu-le pe amîndouă, singurătatea și societatea; „aceasta înseamnă că trebuie să înveți să fii singur și în societate, să nu spui celorlalți tot ceea ce crezi, nici să iei foarte în serios ceea ce spun ei, mai mult, să aștepți foarte puțin de la ei, atît din punct de vedere moral, cît și intelectual, iar în

privința opiniilor acestora să te menții indiferent, pentru a nu-ți pierde calmul. Fiind deci în mijlocul lor, nu trebuie să fii în permanență în societatea lor: atunci vei înceta să aștepți prea multe de la ei... dacă, în acest fel, nu intri niciodată în contact direct cu oamenii, ci păstrezi în permanență « a distant behaviour »*, nu ești nici rănit, nici mînjit de ei și îi poți suporta. Văzută așa, societatea poate fi comparată cu un foc la care cel isteț se încălzește de la oarecare distanță, dar de care nu se apropie ca un nebun care, după ce s-a ars, se refugiază în frigul singurătății și scîncește că focul arde" (HN I, 113).

Cine se teme, la începutul fiecărui contact social, că valoarea i-ar putea fi „rănită" și „mînjită", acela nu face prietenii în grabă. Schopenhauer nu se lasă alarmat de faptul că n-are prieteni. Din contră: el întoarce această lipsă atît de mult pe toate fețele, pînă o transformă într-un avantaj: „Nimic nu denotă o mai slabă cunoaștere a oamenilor, decît să consideri că dovada meritelor și a valorii unui om este dată de faptul că are mulți prieteni: ca și cum oamenii și-ar dărui prietenia după valoare și merite! Ca și cum nu ar fi mai degrabă precum cîinii, care-l iubesc pe cel ce-i mîngîie sau chiar le dă mîncare, iar în rest nu le pasă de nimic! Cine se pricepe cel mai bine să-i mîngîie, chiar dacă ar fi cele mai feroce animale, acela are mulți prieteni."

Schopenhauer consideră această lipsă a prieteniei un avantaj doar atîta vreme cît neglijează să folosească pentru autocunoaștere o anumită observație, încredințată în 1814 cărții manuscriselor: Principiul platonician: „Identicul poate fi recunoscut doar de identic" este variat de Arthur, care scrie: „*Fiecare bun vrea să fie dobîndit pe terenul său*... prietenia, dragostea și fidelitatea oamenilor pot fi cîștigate doar prin prietenie, dragoste și fidelitate față de ei... Pentru a ști cîtă fericire poate primi cineva în viață, trebuie doar să știi cîtă poate el oferi" (HN I, 101).

Schopenhauer vrea, oare, cu mîndra autoliniștire: „Nu am prieteni, pentru că nimeni nu este demn de prietenia mea", să se apere doar de observația că nu poate primi prietenie, pentru că nu o poate *oferi*, la rîndul lui? „Cît pot eu oferi?" — această întrebare ar scoate la iveală slăbiciunea din spatele forței însinguratului, anume lipsa curajului de a avea încredere. La sfîrșit, neîncrederea lui Schopenhauer devine de neclintit, pentru că duce într-o autoconfirmare circulară: neîncrederea creează distanță, iar distanța creează raporturi care, din nou, provoacă neîncredere. La 5 martie 1820, Adele scrie despre fratele ei, în jurnal: „Cine n-a iubit niciodată doar n-are cum să aibă încredere."

Arthur Schopenhauer joacă, la Dresda, rolul singuraticului puțin iubit, adesea respectat, cîteodată admirat, de multe ori temut, care, după cum se spunea, „dorea să răstoarne întreaga filozofie". Ce intenționa să-i învețe

---

* „Un comportament reținut".

cu adevărat nu se știa prea bine și nici nu se dorea să se știe, pentru că foamea filozofică fusese potolită deja, la Dresda, cu *Sufletul lumii* al lui Schelling. Dizertația lui Schopenhauer, tipărită între timp, nu era știută de nimeni în cercul cunoscuților din Dresda. Nu se aștepta de la el un nou mesaj, însă era temută sau admirată, după caz, clarviziunea sa puternică în conflictele critice. Organizatorul teatral și scriitorul baron von Biedenfeld (1788–1862), care va interveni mai tîrziu la Brockhaus pentru publicarea operei principale a lui Schopenhauer, scrie despre Schopenhauer, pe care-l cunoscuse în anii petrecuți la Dresda, că era „de cinstea cea mai senină, direct, aspru și dur, neobișnuit de hotărît și sigur în toate problemele științifice și literare, spunînd oricărui lucru pe nume, fără să țină cont de prietenii sau dușmănii, foarte glumeț, de multe ori un neserios cu adevărat plin de umor, deși nu rareori lungile riduri ale obrajilor, de fiecare parte a nasului, vocea puțin stridentă și gesturile scurte, violente ale mîinilor dădeau capului blond cu ochii sclipitori gri-albăstrui o înfățișare de-a dreptul mînioasă".

Schopenhauer, care vrea să aibă „societate", ca și cum n-ar avea-o, se simte atras tocmai de locurile unde își poate astîmpăra pofta de luptă. În restaurantul italian „Chiappone" se aduna atunci, sub o boltă afumată, de care atîrnau salamul venețian, cîrnații și șuncile de Parma, cercul literar de referință al Dresdei: oamenii de la *Abendzeitung*, scriitori populari de faimă națională: Friedrich Laun, Theodor Hell, Friedrich Kind (libretistul operei *Freischütz*), Clauren. Acest grup se numea și „Cercul cîntecelor", iar marea lor realizare publicistică, *Abendzeitung*, se bucura de o apreciere considerabilă, supraregională, în rîndurile celor care, educați convențional, preferau în politică, filozofie sau literatură ceea ce era moderat și putea fi savurat în timpul liber. Judecata omenească sănătoasă era, aici, sănătoasă într-un mod ieșit din comun. Primul număr al ziarului a fost împodobit cu o poezie a editorului Theodor Hell:

„Cînd istovit de muncă, seara
Obișnuiesc să m-odihnesc,
Visînd la înflorirea poeziei
Spre a mă desfăta, adesea
Zăbovesc citind bucuros ultima
Carte a cîntărețului nostru,
De parcă între flori m-aș afla
Sorbindu-le mireasma."*

Schopenhauer mergea des la „Chiappone", deoarece iubea cîrnații italienești și știa că era temut de clientela scriitoricească de bază a localului. El îi provoca în mod regulat pe acești matadori locali ai

* Traducere de Ioan Mușlea.

Dresdei și găsea întotdeauna ascultători și privitori mulțumiți, care doreau să-și potolească propriile resentimente față de corifeii gustului zilei. Biedenfeld relatează: „Deși era un opozant hotărît al acelei adunături de cititori de ziare de seară, de almanahuri și de interpreți de cîntece de pahar, al tuturor participanților la ea, pe care îi numea întotdeauna clica literară... el se întîmpla să fie foarte des în locurile publice unde acești oameni se distrau de obicei. De regulă, foarte curînd începea o luptă, în care el juca foarte bine, cu franchețe, rolul celui incomod, le strica socotelile prin intermediul celor mai mușcătoare sarcasme, cu umorul său critic, se avînta fără jenă, le arunca în față cele mai amarnice pasaje din Shakespeare și Goethe și, în acest timp, stătea întotdeauna cu picioarele încrucișate la masa lor de whist, încît ei greșeau întruna... Toți se temeau de el, fără ca unul să fi îndrăznit vreodată să-i răspundă cu aceeași monedă."

Deși Schopenhauer își trimitea fulgerele asupra „cercului de cîntăreți", de unul dintre membrii acestuia îl leagă o relație apropiată de prietenie: de Friedrich August Schulze, cunoscut sub pseudonimul Friedrich Laun. Cu mulți ani mai tîrziu, Schopenhauer îl numește încă „bunul, dragul, credinciosul bătrîn Schulze". Porecla de „Iupiter tonans" pentru tînărul filozof fusese pusă în circulație de Schulze și tot acesta este cel care se pare că l-ar fi ajutat pe Schopenhauer să iasă cu bine dintr-o „aventură galantă". Nu se știe nimic mai amănunțit despre această poveste.

În orice caz, în decembrie 1816, Schopenhauer îi relatează într-o scrisoare prietenului său din tinerețe, Anthime, în fața căruia vrea să apară adesea ca un amorez renumit, despre o relație de dragoste, deoarece Anthime îi răspunde, la 1 iunie 1817: „Dragul meu prieten, după cîte se pare, ești foarte îndrăgostit și în astfel de situații vezi totul în roz. Ca vechi practicant, mărturisesc că mă las greu convins că fidelitatea frumoasei tale va fi de durată. Între timp, trage foloase din această iluzie." Poate este vorba, aici, despre acea „fată din Dresda", despre care Adele scrie, la 27 aprilie 1816, în jurnal, că ar fi „însărcinată". Adele este îngrozită, fata este de condiție joasă, nu poate fi vorba de căsătorie. Însă Arthur, remarcă Adele, „se comportă, între timp, cinstit și bine".

Veștile despre Arthur ale cunoscuților din Dresda sînt rare. Ei au aflat foarte puține despre ceea ce se petrece cu el, despre ceea ce se pregătește în el. Pictorul Ludwig Sigismund Ruhl (1794–1887), de la care provine un portret din tinerețe al filozofului, are voie să-l însoțească uneori pe Arthur în timpul plimbărilor și este invitat, din cînd în cînd, în camera de studiu, în „sanctuar" deci. „Stăteam apoi în camera ta", își amintește Ruhl mai tîrziu, „tu povestindu-mi despre una și alta, despre speranțele într-un succes al filozofiei tale." Johann Gottlob

Quandt (1787–1859), un bogat iubitor particular de artă, este, probabil, singurul față de care Schopenhauer se deschide puțin în acești ani. Quandt o cunoscuse pe Johanna în 1815 și se împrietenise cu Adele. Quandt îi reamintește lui Schopenhauer în permanență de familia suferindă, însă în relația cu Quandt, el, care față de alții își numea mama și sora doar „gîște proaste", nu tuna numai împotriva familiei, ci își arăta și îngrijorările și durerile. Cel puțin, așa afirmă Quandt: „Cred că sesizez în adîncul inimii sale înțepăturile unei dureri imense, care părea să însoțească amintirea unei epoci îngrozitoare din viața sa. Oricît de întunecate erau confesiunile despre aceasta, vedeam foarte clar că, dincolo de ele, pîlpîia pretutindeni... aprecierea, chiar înclinația, de care nu era pe deplin conștient, față de mama sa."

Și totuși: activitatea socială a lui Schopenhauer, existența sa publică mai mult ascund decît revelează. După cum relatează Biedenfeld, el trăia în principal „cu cărțile și studiile sale... izolat aproape în totalitate și relativ monoton". În spatele tranșeelor monotoniei și izolării se petrece însă marea aventură din viața lui Arthur Schopenhauer: „voluptatea concepției" și desăvîrșirea, în final, a marii opere.

Poate gazda lui Arthur a trăit cea mai pregnantă manifestare a acestei vieți interioare, uneori de-a dreptul extatică: Schopenhauer se întorcea, odată, de la oranjeria Zwinger-ului, cu o floare la rever. Gazda: „Înfloriți, domnule doctor." „Da", răspunse Schopenhauer, „dacă pomii n-ar înflori, cum ar putea ei da roade!"

Privind retrospectiv, Arthur desemnează cei patru ani petrecuți la Dresda drept cei mai productivi ai vieții sale: „Cînd..., prin împrejurări favorabile, venea ora cînd creierul avea tensiunea cea mai mare, ochii mei puteau să cadă pe orice obiect — acesta îmi aducea revelații." Într-o scrisoare din ultimii ani, el spune că întregul sistem ar „converge, într-o oarecare măsură, fără contribuția mea... în mod radical, ca un cristal, spre centru, după cum l-am așternut imediat în primul volum al operei mele principale". El va oferi editorului său acest prim volum, la 28 martie 1818, cu vorbele: „Opera mea este, prin urmare, un nou sistem filozofic: dar nou în deplinul sens al cuvîntului: nu o nouă prezentare a ceea ce deja există, ci un șir de gînduri coerent în cel mai înalt grad, care n-a trecut, pînă acum, prin capul nici unui om" (B, 29). Urmele modului cum acest „șir de gînduri" s-a format în capul său le găsim în foarte detaliatele sale cărți cu manuscrise ale acestor ani. Aici, gîndirea lui Schopenhauer poate fi surprinsă într-o altă stare de agregare: ca mișcare intelectuală investigatoare și angajată existențial, care nu este încă fasonată și domolită în sistemul constructiv. Opera vrea să rezolve probleme, manuscrisul scoate la iveală sensul existențial al problemelor. Cartea manuscriselor conține întrebările implicate în trup și în viață, cărora opera dorește să le răspundă.

Schopenhauer se integrase, după cum se știe, în disciplina kantiană, ocazie cu care fusese ajuns din urmă, într-o oarecare măsură, de spiritul tatălui, din fața căruia se refugiase în filozofie. În problemele metafizice, tatăl se menținuse în modestia copilărească a unui Matthias Claudius și făcuse cunoștință cu înălțările filozofice celeste pe cont propriu, numai cu o nemulțumire mîrîitoare. În critica sa, inspirată de Kant, a tuturor construcțiilor conceptuale ale Absolutului, Arthur rămîne fiul tatălui său.

Sub zodia acestei critici se situează și disputa lui Schopenhauer cu tînărul Schelling, pe care-l studiase încă la Berlin și pe care-l reia acum. „Schelling", notează Schopenhauer, „face cu Absolutul său ceea ce au făcut toți teiștii evlavioși și luminați cu Dumnezeul lor — spuneau despre acesta imposibilități logice, care erau doar o expresie ilustrativă pentru următoarea frază abstractă: rațiunea este o capacitate condiționată doar prin lumea simțurilor și valabilă doar pentru sine, eu însă (teistul luminat) mă situez pe o treaptă superioară a conștiinței" (HN II, 326).

Schopenhauer recunoaște că există o experiență care depășește rațiunea, dar el avertizează în fața intenției de a-i crea o legitimare rațională. În acest caz, s-ar pierde ambele lucruri: rațiunea spune prostii, iar experiența își pierde evidența. Schopenhauer dă un nume, după cum știm, acestei experiențe, care suportă atît de greu categoriile rațiunii: „conștiința mai bună". Despre aceasta se poate vorbi doar cu precauție, în nici un caz în public. Atenția lui Schopenhauer provine din aceeași poziție de pe care Wittgenstein constată, la sfîrșitul *Tractatus*-ului său, relativ la ceea ce este realmente impresionant: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă." Arthur Schopenhauer vrea să știe mai precis unde începe tăcerea și unde mai este, încă, posibilă vorbirea, o vorbire schimbată, poate. Însemnările din 1814 pînă la începutul lui 1815 circumscriu această problemă. Schopenhauer este în căutarea unui limbaj potrivit pentru „conștiința mai bună" și nu se ferește de mișcarea proprie a metaforicului. El face variațiuni pe tema sferei. Cu a noastră „cunoaștere a principiului rațiunii" mergem, conform lui Schopenhauer, doar pe o suprafață și nu ajungem niciodată în centru. Oricît ar fi de extinsă cunoașterea noastră, suprafața nu devine volum. Abia „conștiința mai bună" deschide o nouă dimensiune: suprafața devine volum. Este ca și cum am intra în interiorul sferei. Metafora poate oferi și alte semnificații. Cum se ajunge de pe suprafață în adîncime? Răspuns: Trebuie să fii greu, îngreunat de suferință, numai astfel poți învinge forțele ascensionale ale autoafirmării, care-l țin pe om la suprafață. „Pentru ca omul să păstreze o dispoziție elevată... pentru ca *conștiința mai bună* să fie activă, durerea, suferința și insuccesul îi sînt la fel de necesare precum vaporului balastul ce-l îngreunează, fără de care nu poate atinge adîncime" (HN I, 87). Vaporul n-ar trebui însă nici să se scufunde, de aceea nu are voie să fie prea greu, dar trebuie să aibă atîta greutate, încît să cîștige acea adîncime care-l ferește să fie răsturnat de

vînt și valuri. În acest tablou al adîncimii moderate, „conștiința mai bună“ este încă puternic legată de autosusținere.

În contrast cu „conștiința mai bună“, pandantul ei, „conștiința empirică“, își schimbă treptat semnificația. O dată cu Kant, Schopenhauer definise conștiința empirică drept conștiința care se referă în exclusivitate la o lume „fenomenală“ pentru el. Existența apare pentru „conștiința empirică“ ca o existență înfățișată. „Conștiința empirică“ este un mod de percepere și de cunoaștere. Pentru Kant, implicarea necesară în lumea „fenomenală“ nu este neapărat semnătura unei vieți greșite. Kant a insistat, în special în a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*, asupra faptului că lumea „fenomenală“ nu trebuie concepută doar ca o „aparență“, în sensul erorii și al înșelării. Noi trăim într-o „*iluzie naturală* și inevitabilă“, care, tocmai pentru că „nu poate fi contracarată“, ține de înzestrarea noastră antropologică fundamentală și ne adaptează, astfel, funcțional la lumea în care trăim. Că avem de-a face doar cu o lume „fenomenală“ *nu reprezintă o problemă* pentru Kant, din punctul de vedere al vieții practice. Schopenhauer gîndește însă altfel. La el, „conștiința empirică“ capătă un dublu sens. Pe de o parte, ea înseamnă, în mod kantian clasic, limitarea demonstrată transcendental-filozofic a capacității noastre de percepție și de cunoaștere, însă în același timp înseamnă a fi legat de o viață care este pradă iluziei și, de aceea, falsă. În acest sens degradează Schopenhauer lumea „fenomenală“ la una „aparentă“ și deci înșelătoare. Pentru a ilustra acest fapt, Schopenhauer continuă metafora sferei. Conștiința „empirică“ se aseamănă, notează el în 1814, „cu veverița care aleargă în roată“. Dacă, pînă acum, conștiința „empirică“ era considerată încă o atingere a suprafeței sferei, acum ea este comparată cu mișcarea dorințelor noastre insațiabile, care ne fac prizonierii unei activități fără sens și scop. Conștiința „empirică“, ce mai este încă în dizertația lui Schopenhauer doar o temă gnoseologică, a devenit o problemă etică; și-a pierdut nevinovăția sa transcendental-filozofică și devine nebunie existențială: „Devii nebun în cele teoretice, exact în modul în care cu toții sîntem în cele practice, unde alergăm de la o dorință de mulțumire la o nouă dorință și sperăm să găsim, în sfîrșit, fericirea, în loc să călătorim măcar o singură dată în noi, să ne rupem de a voi și să rămînem în conștiința mai bună“ (HN I, 155).

În această însemnare din 1814 este înfățișată o antiteză decisivă: „conștiința mai bună“ ar trebui să ne elibereze de „a voi“. Că empiricul este apariția „voinței“ — această observație nu este încă formulată explicit la acea vreme. „Voința“ nu este încă vorba magică pentru deslușirea lumii, însă este deja numele a tot ceea ce e dușmănos, a tot ceea ce se opune într-o viață adevărului. Prin urmare, încă înainte ca Schopenhauer să dezvolte a sa metafizică a voinței, o consecință a acestei metafizici,

anume „negarea voinței“, este deja prezentă ca figură eliberatoare. Pentru început, Schopenhauer *a trăit* voința ca pe acel ceva de care suferă și de care vrea să se elibereze, apoi *recunoaște* voința ca fiind „lucrul în sine“, acea realitate universală care ar sta la baza tuturor fenomenelor. *În expunerea operei principale, Schopenhauer trece de la descoperirea voinței ca esență a lumii la negarea ei; din punct de vedere existențial însă, el trece de la negarea voinței („conștiința mai bună“) la constatarea că voința este cea care apare în tot ceea ce este real.* Prin urmare, în timp ce Schopenhauer vrea să scape de această „voință“, în numele „conștiinței sale mai bune“, el descoperă în voință punctul de coeziune al întregii ființe. O dată cu această mișcare, care așază ceea ce este dușmănos în miezul lumii, care identifică voința experimentată ca fiind chinuitoare drept „lucrul în sine“, se naște metafizica schopenhaueriană a voinței. Cîndva la sfîrșitul lui 1814 sau la începutul lui 1815, Schopenhauer notează în cartea manuscriselor acele propoziții din care va urma tot restul: „*Lumea ca lucru în sine* este o mare voință, care nu știe ce vrea; deoarece ea nu *știe*, ci doar *vrea*, tocmai pentru că este o voință și nimic altceva“ (HN I, 169).

Schopenhauer nu mersese însă degeaba la școala kantiană. Kant a rămas conștiința lui teoretică și acest lucru i-a întărit credința că, niciodată, capacitatea noastră de cunoaștere, de reprezentare nu poate cuprinde un „în sine“, ci numai un „pentru noi“. Aceasta înseamnă că „voința“ identificată cu „lucrul în sine“ nu poate fi, în nici un caz, acea voință reprezentată ca „obiect“, acea „voință“ pe care Arthur o așezase, încă în dizertația sa, într-una dintre cele patru clase de obiecte ale reprezentării.

Cum a reușit deci Schopenhauer să mențină dogma kantiană a incognoscibilității „lucrului în sine“ și, în același timp, să spună că a dezlegat „misterul“ „lucrului în sine“? El depășește această greutate clarificîndu-și modul în care „voința“ i s-a arătat ca „lucru în sine“: nu voința reprezentată, cunoscută discursiv este cea identificată de el cu „lucrul în sine“, ci voința simțită pe propriul corp, în „experiența interioară“.

Pentru Schopenhauer, totul va fi să scoată la lumină modul acestei „experiențe interioare“ și să o distingă cu claritate de activitatea reprezentării, a percepției. Însemnările lui gravitează acum în jurul acestei probleme.

Întreaga lume exterioară mie îmi este dată doar ca reprezentare. Conform lui Schopenhauer, există un singur punct unde mai am alt acces către lume, în afara celui al reprezentării. Iar acest punct este în mine: dacă îmi văd corpul, îi observ și îi explic acțiunile, atunci aceste constatări și cunoștințe continuă să fie reprezentări, însă aici, în cazul corpului meu, simt, concomitent, acele motivații, acea dorință, acea

durere, acea plăcere, tot ceea ce apare în reprezentările mele și în reprezentările celorlalți, în același timp, din acțiunile corpului meu. Doar în mine însumi *sînt* în același timp ceea ce mi se arată mie (și celorlalți) în reprezentare și cel despre care se gîndește. Doar în mine însumi există această lume dublă, fața și spatele ei, concomitent. Doar în mine însumi trăiesc ceea ce mai este lumea, în afara faptului că-mi este dată ca reprezentare. Lumea „exterioară" are pentru mine doar un „interior" reprezentat, doar în mine sînt eu însumi acest „interior". Eu sînt fața interioară a lumii. Eu sînt ceea ce este lumea, în afara reprezentării. „S-a mers spre exterior, în toate direcțiile, în loc să se meargă în sine, acolo unde poate fi soluționată orice enigmă" (HN I, 154).

Cu această observație, Schopenhauer își îndeplinește un vechi vis: „Descoperă adevărul în tine... *acolo cerul atinge pămîntul*" (HN I, 17), își notase el în 1812. Nu este vorba, aici, de o „autocunoaștere" în sensul tradițional-moral, nici de o autocunoaștere în stilul filozofiei reflexive, care cunoaște întregul lumii obiective pornind de la *gîndirea* subiectului; Schopenhauer vrea să facă din cunoașterea pe propriul trup a voinței un mijloc de înțelegere a întregii lumi. El execută, astfel, o dublă mișcare: una *de contracție*, care se adîncește în propria trăire (nu în propria gîndire, ca și în cazul filozofiei reflexive), și una *de expansiune*, care interpretează totalitatea lumii conform modelului acestei trăiri interioare.

Acum apare însă din nou problema pe care Schopenhauer și-o pusese deja în cazul „conștiinței mai bune": cum putem vorbi, în afara gîndirii analitic-obiectivizante (conform principiului rațiunii suficiente), despre această voință trăită din interior și identitatea ei cu totalitatea lumii? Bineînțeles că Schopenhauer nu poate primi vreun ajutor de formulare de la sistemele de identitate ale lui Fichte, Schelling sau Hegel. Acestea așază punctul de unitate în subiectul *gînditor*, nu în cel care voiește. Spre propria surprindere, el găsește ajutor și inspirație în veștile fragmentare despre un continent spiritual nou descoperit: religia vechii Indii.

Descoperirea Indiei spirituale a fost în primul rînd o operă a Romantismului. Herder o pregătise. Kant arătase încă puțină înțelegere. Despre tibetani, el glumise că la ei papismul fusese dus la limită, deoarece credincioșii ar mînca pînă și excrementele lui Dalai Lama. În schimb, Herder lăudase profunzimea spirituală a brahmanismului. El îl interpretase ca panteism; lumea ar fi considerată ca manifestare a unei singure ființe spirituale („Brahma"). Prelatul Herder lăudase acest fel de religiozitate fără Dumnezeu, fără lumea de dincolo, fără un sistem copilăresc de recompense și pedepse. El le recomandase europenilor întreprinzători arta interiorizării, a meditației. În orice caz, sufletul liniștit, blînd al Indiei atrăsese de-a dreptul siluitorii săi europeni. Acest comportament spiritual nu este potrivit pentru autoafirmare, susținuse el.

Romanticii, frații Schlegel, Görres, Baader, Windischmann, Novalis, care adulmecau tot ce promitea să arunce în aer granițele înguste ale rațiunii analitice și divizante, au fost asmuțiți de indicațiile lui Herder. Între timp apăruseră și alte texte-sursă, ce-i drept în traduceri care adesea le mutilează sensul. Cea mai importantă fusese, probabil, transpunerea, apărută în 1801, a unor transcrieri ale învățăturii sfinte brahmanice prebudiste, *Upanișadele*. Francezul Anquetil a editat această culegere de izvoare sub titlul *Oupnekhat* (numele este schimonosit din cuvîntul sanscrit „Upanișade“). Textele de aici sînt de două ori mutilate, pentru că este vorba de o traducere latină a unei traduceri persane din sanscrită.

Schopenhauer primise informația despre existența acestei opere în 1813–1814 la Weimar, unde făcuse cunoștință, în salonul mamei sale, cu învățatul Friedrich Majer, un elev al lui Herder, care își făurise un renume ca indolog.

Arthur Schopenhauer are cuvinte exaltate despre această carte — pe care o studiază pentru prima dată în vara lui 1814 — și mulți ani mai tîrziu. În ultima sa lucrare, *Parerga și Paralipomena* (1851), Schopenhauer recunoaște, privind retrospectiv: „Cum respiră totuși « Oupnek' hat » spiritul sfînt al Vedelor! Cum este cuprins pînă în adîncuri de acel spirit, cel care, prin lectură asiduă, s-a obișnuit cu latina-persană a acestei cărți incomparabile! Cum este fiecare rînd atît de plin de o semnificație solidă, precisă și pătrunzător concordantă!... Totul respiră aici aer indian și ființare originară, înrudită cu natura. Și cum este curățat aici spiritul de toată superstiția iudaică inoculată devreme și de toate aceste filozofii supuse! Este lectura care te răsplătește și te înalță cel mai mult, dintre cele posibile pe Pămînt (exceptînd textul originar): ea a fost consolarea vieții mele și va fi cea a morții mele“ (V, 469).

Schopenhauer, proaspăt entuziasmat de India, l-a avut ca vecin, timp de peste doi ani, din 1815 pînă în 1817, pe Große Meißensche Gasse, pe un filozof atunci total necunoscut și el, Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), care încerca să combine cu învățăturile de înțelepciune indiană gîndirea sa care devia de la curentul principal al filozofării contemporane. Krause a pățit-o mai rău decît Schopenhauer, pentru că nu a găsit recunoaștere nici măcar la sfîrșitul vieții, și totuși filozofia lui a pătruns, pe miraculoase drumuri ocolite, pînă în Spania și în America Latină vorbitoare de spaniolă, unde estetica indiană a milei, diluată la estetica solidarității, a devenit, sub numele de „Crausismo“, conceptul teoretic al progresismului social-liberal.

Spre deosebire de Schopenhauer, Krause cunoștea sanscrita și făcuse traduceri proprii. Schopenhauer primea sfaturi competente de la acest vecin specializat în cultura indiană, împrumuta cărți și avea, în general, relații bune cu el. De la Krause a putut auzi cîte ceva și despre tehnicile de meditație. Krause însuși făcea exerciții metodice și își îndemna elevii

să ajungă la „unificarea ființei“ prin „trăiri interioare, spiritualizări interioare“. Krause era pe atunci, probabil, singurul care nu numai că integra, precum romanticii, fragmente filozofice și religioase indiene în propriile speculații temerare, ci încerca și să alăture tradiția indiană unei practici existențiale.

Schopenhauer studiază deci, din 1814, *Upanișadele*, citește regulat articolele despre India din *Asiatisches Magazin* și cumpără întreaga literatură despre India pe care o găsește. Conflictul său puternic cu budismul începe însă doar după terminarea operei sale principale.

La atît de multă stimă față de filozofia indiană, ne-am aștepta, de fapt, ca însemnările lui Schopenhauer din anii 1814–1818 să arate numeroase urme ale preocupării sale cu filozofia și religia indiană. Schopenhauer scrisese totuși în cartea manuscriselor, în 1816: „Recunosc, de altfel, că nu cred că tema mea s-ar fi putut naște înainte ca *Upanișadele*, Platon și Kant să-și fi trimis razele concomitent asupra spiritului unui om“ (HN I, 422).

În fapt, doar puține observații din cărțile cu manuscrise se referă direct la religia și filozofia indiană. Aceste puține observații sînt însă de o greutate extraordinară, pentru că în ele pot fi conectate direct anumite elemente ale gîndirii indiene cu unele puncte principale ale filozofiei proprii, aflată în formare.

Devenirea și pieirea lumii, multiplicitatea infinită a șirului formelor ei sînt numite de *Upanișade* „maya“. Tot ceea ce se experimentează pe sine ca individ și încearcă să se determine în această unicitate stă sub semnul acestei „maya“. Schopenhauer notează despre aceasta, în 1814: „Omul... a căzut pradă *nebúniei*, iar această *nebunie* este la fel de reală ca viața, ca lumea sensibilă, este una cu această unitate (maya indienilor): pe ea se bazează toate dorințele și patimile noastre, care sînt, la rîndul lor, doar expresia lumii, după cum lumea este doar expresia nebuniei“ (HH I, 104). Doi ani mai tîrziu, Arthur observă laconic: „« Maya » Vedelor... « fenomenul » lui Kant sînt unul și același lucru...“ (HN I, 380).

Schopenhauer crede că a găsit în *Upanișade* și un corespondent pentru „voința“ care există atît în noi, cît și, ca „lucru în sine“, în spatele tuturor fenomenelor: „Brahma“, spiritul universal. Arthur citește în *Upanișade*: „Acel ceva din care sînt create toate ființele, acel ceva datorită căruia, o dată create, ele trăiesc, acel ceva către care tind și către care se grăbesc, acel ceva caută-l tu, căci acela este Brahma.“ Arthur comentează acest pasaj cu vorbele: „Voința de a trăi este izvorul și esența lucrurilor“ (HN II, 396).

Lumea ca „maya“ și ca „Brahma“ pare să fie pentru Schopenhauer același lucru cu ceea ce propria concepție numește lumea ca „reprezentare“ și lumea ca „voință“. Și felul indian al eliberării, eliberarea din șirul de forme și regresiunea în „nimic“, pare să fie în concordanță cu

ceea ce Schopenhauer numește negarea voinței. Schopenhauer a fost atras îndeosebi de faptul că în *Upanișade* nu mai există, în afara aspectelor deja pomenite ale lumii (maya, Brahma), nimic care să amintească de zeul creator al Apusului, de lumea de dincolo, de transcendență ș.a.m.d. Schopenhauer a găsit aici o religie fără Dumnezeu și acest lucru îi părea lui, care căuta o metafizică în afara cerurilor, o confirmare că este pe drumul cel bun.

Arthur Schopenhauer nu și-a însușit mai mult decît astfel de confirmări în anii formării sistemului său filozofic. El vrea să-și găsească propriul limbaj. El încearcă să nu-și dezvolte filozofia în orizontul tradiției filozofice apusene. El vrea să facă inteligibile, pentru cunoașterea ce lucrează cu concepte, cele două descoperiri ale sale: mișcarea de contracție a „experimentării interioare“ a propriului corp de către voință și mișcarea expansivă a explicării lumii conform acestui model al „experienței interioare“. Filozofia sa, accentuează el în permanență, nu ar fi, ce-i drept, construită „din concepte“, însă cercetările ei ar fi afirmate „în concepte“. De aceea, el folosește filozofemele indiene doar ca ilustrări. Privind retrospectiv asupra timpului apariției sistemului, Schopenhauer scrie mai tîrziu: „Eu am denumit lucrul în sine, ființa interioară a lumii, după ceea ce ne este nouă cel mai cunoscut: voința. Bineînțeles că este o expresie aleasă subiectiv, anume ținînd cont de subiectul cunoașterii, însă acest lucru e, întrucît comunicăm cunoaștere, esențial. Este deci infinit mai bine decît să-l fi numit, de exemplu, Brahm sau Brahmā sau spiritul lumii sau orice altceva.“

Schopenhauer încearcă deci să *înțeleagă* lumea ca „voință“. Accentul este pus pe „înțelegere“. A înțelege nu înseamnă a explica. Schopenhauer trebuie să afirme această diferență cît mai clar. Procedăm explicînd, atunci cînd cercetăm cauzele. Rațiunea noastră trebuie să lucreze așa. Schopenhauer a arătat asta în dizertația sa. „A explica“ ține de activitatea de reprezentare: noi legăm obiectele în mod cauzal unul de celălalt. În acest fel pot fi „explicate“ și acțiuni ale voinței. Schopenhauer a demonstrat și acest lucru în dizertația sa: cum poate fi pusă în mișcare voința prin motive. Privită astfel, voința nu este acea voință trăită din interior, ci un obiect printre alte obiecte. În *înțelegere* nu este însă vorba de a lega cauzal acest „obiect voință“ de alte obiecte; înțelegerea nu cercetează cauza și efectul, „*de ce*“-ul, ci surprinde *semnificația*, vrea să afle *ce* este voința cu adevărat. Ce este voința putem afla doar în noi, unde nu întîlnim voința doar ca obiect al reprezentării noastre, ci o trăim „din interior“, adică acolo unde noi înșine *sîntem* voință. Dacă dorim să înțelegem lumea, trebuie să ne înțelegem pe noi înșine. Metafizica voinței a lui Schopenhauer nu este o *analitică* a lumii empirice, aflată cumva în concurență cu științele naturii, ci este o *hermeneutică a existenței*. Ea nu explică legăturile cauzale dintre diferitele *ființări individuale*, ci caută să descopere ce este *ființa*.

Schopenhauer desenează contururile acestei hermeneutici, diferența ei față de științele naturii, într-o însemnare din 1816: „Pînă acum se considera, și acesta este drumul corect al filozofiei naturii, că forțele materiei cele mai brute sînt cel mai cunoscut lucru de la care se poate porni și prin care poate fi explicat ceea ce este mai puțin cunoscut... Prin aceste forțe se dorea explicarea, în final, a organizării și a cunoașterii și voinței omenești; astfel se obținea, apoi, știința desăvîrșită a naturii. Se obișnuia să se pornească de la o mulțime de « qualitates occultae », a căror lămurire a fost abandonată cu desăvîrșire, pentru că se dorea doar să se construiască deasupra lor, nu să fie subminate; pentru că se dorea doar să se observe ceea ce reieșea din ele, nu și o lămurire suplimentară asupra lor... Chiar de la început, eu am mers pe un drum cu totul opus. Și eu doresc să plec de la cel mai cunoscut lucru, la fel ca și ceilalți. Însă ei au considerat drept cel mai cunoscut fenomen pe cel mai general și nedesăvîrșit și, prin urmare, cel mai simplu, deși au văzut că le era cu totul necunoscut; pentru mine, cel mai cunoscut îmi este fenomenul din natură, care se situează cel mai aproape de cunoașterea mea și care, în același timp, este potența cea mai desăvîrșită, cea mai înaltă a tuturor celorlalte, prin urmare, exprimă cel mai clar și complet esența tuturor: iar acesta este *corpul omenesc* și *acțiunea lui*; aceia doreau să-l explice pornind de la forțele naturii anorganice, ca element ultim; eu, dimpotrivă, înțeleg fenomenele pornind de la acesta: eu nu acționez în acest caz după principiul cauzalității, care nu duce niciodată în esența lucrurilor, ci observ nemijlocit esența celui mai semnificativ fenomen din lume, omul; consider că, făcînd abstracție de faptul că el este reprezentarea mea, omul este numai și numai *voință*: aceasta rămîne ca *în-sinele* ființei sale. Ce este acesta e dat nemijlocit fiecăruia, pentru că fiecare este ființa însăși“ (HN I, 365).

Schopenhauer știe că, o dată cu acest pas, el definește noțiunea „voință“ în alt fel decît este ea înțeleasă de obicei. Noțiunea de voință a tradiției filozofice, dar și folosirea uzuală a termenului, leagă „voința“ de „intenție“, „scop“, „țel“. Eu vreau ceva. Acest „ceva“ mi l-am imaginat, închipuit, l-am văzut ș.a.m.d. În orice caz, „voitul“ este deja în spiritul meu, încă înainte ca eu să ajung la *acțiunea* de a voi. Într-o astfel de accepție, „voința“ este intelectualizată. Tocmai în acest mod nu înțelege Schopenhauer „voința“. De aceea, el va provoca neînțelegeri și, pentru că lumea nu renunța la noțiunea uzuală, n-a fost observată noutatea pe care Schopenhauer dorea să o aducă o dată cu noțiunea modificată și, de aceea, Schopenhauer nu a prea fost remarcat la început. Acesta trebuie să înoate împotriva curentului asociațiilor spontane față de noțiunea „voință“. Pentru că el vrea să facă din voința intelectualizată doar un caz-limită. Voința poate fi însoțită de cunoaștere, dar acest lucru nu este esențial pentru el. Voința este o tendință și o mișcare primară, vitală,

care poate deveni, la limită, conștientă și de ea însăși și *doar apoi* capătă conștiința unui țel, unei intenții, unui scop. Este extrem de necesar să-l înțelegem pe Schopenhauer în acest punct, pentru că altfel s-ar presupune pe nedrept că ar proiecta, în stilul filozofiei conștiinței, voința intențională, deci spiritul, în natură. Este însă mai degrabă invers: Schopenhauer nu vrea să spiritualizeze natura, ci vrea să *naturalizeze* spiritul.

Schopenhauer bănuiește greutățile de comunicare pe care le va întîmpina. El scrie în 1816, în cartea manuscriselor: „Am extins foarte mult semnificația noțiunii de « voință »... Pînă acum, voința era recunoscută doar acolo unde era însoțită de cunoaștere și unde exista deci un motiv pentru exprimarea ei. Eu spun însă că fiecare mișcare, formă, tendință, existență, că toate acestea sînt fenomene, obiectivări ale voinței; prin aceea că ea este *în-sinele* tuturor lucrurilor, adică acel ceva care rămîne din lume, după ce nu mai ținem cont de faptul că ea este reprezentarea noastră" (HN I, 353).

În acest „în-sine" al lumii ajungem deci, dacă pornim de la propriul nostru „în-sine", care este voința trăită din interior: „Doar din comparația cu ceea ce se petrece în mine cînd săvîrșesc o acțiune și cum este aceasta urmarea unui motiv, pot înțelege, prin analogie, cum se schimbă acele corpuri moarte conform unor cauze și care este esența lor internă... Pot face aceasta, pentru că eu însumi sînt, pentru că trupul meu este singurul lucru a cărui a doua față o cunosc, față pe care o numesc *voință*" (HN I, 390). Apoi urmează întorsătura temerară: „Spinoza spunea că piatra pusă în mișcare prin împingere, dacă ar avea conștiință, ar crede că se mișcă din proprie voință. Eu adaug că piatra ar avea dreptate."

Noi sîntem voință întrupată, care, în plus, devine conștientă de sine. Doar conștiința, nu însă și ființa voinței ne deosebește, de exemplu, de piatră. Schopenhauer va arăta în opera principală la ce deschideri ale gîndirii duce aceasta. În însemnările sale, el circumscrie, pentru moment, mai mult problema metodologică.

După cum am văzut, ca hermeneut, el se îndepărtase de la analitica științelor naturii, a științei empirice, în genere. Risipa de autoînțelegere este și mai mare în delimitarea față de tradiția filozofică și de filozofii contemporani cu el. „O greșeală fundamentală a întregii *filozofii* de pînă acum", scrie Schopenhauer în 1814, „care este legată de faptul că era cercetată ca o *știință*, este aceea că se căuta cunoașterea *mijlocită*, deci cunoașterea prin *cauze*, și acolo unde există una *nemijlocită*. Astfel, de exemplu, identitatea corpului meu cu voința mea este o cunoaștere nemijlocită" (HN I, 209).

Această nemijlocire este cu totul diferită de cea de la care pornește filozofia postkantiană a reflexiei. În prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, Kant exprimase presupunerea reticentă că „acel ceva, care stă la baza fenomenelor exterioare, ... ar putea fi, în același timp, subiectul gîndurilor".

Kant făcuse, apoi, totul pentru ca gîndul, subiectul cunoașterii, să nu construiască, pornind de la sine, interiorul („lucrul în sine“) al lumii exterioare. La fel, filozofia postkantiană, bănuind că teama de a greși este însăși greșeala, se pusese în mișcare tocmai datorită acestei presupuneri șovăielnice. Fichte și, după el, Schelling și Hegel își propuseseră „să deducă cel mai mic lucru, ca și cel mai mare, construcția celui mai minuscul fir de iarbă, ca și mișcarea corpurilor cerești, din conștiință și din formele sale apriorice“ (Fichte). Aceasta este nemijlocirea filozofiei reflexiei: ea pornește de la mișcarea gîndurilor. Această mișcare ar trebui urmărită. Subiectul cunoașterii ar trebui să se vadă singur la lucru, ar trebui deci, într-o oarecare măsură, să se vadă singur de la spate. Fichte și Schelling numesc acest lucru „intuiția intelectuală“. Cunoașterea intimă a atelierului gîndurilor ne deschide poarta către secretul lumii. De asemenea, era un mod de a căuta soluția misterului lumii la tine însuți — lucru pe care și Schopenhauer îl pretindea. Însă Schopenhauer nu-și înțelegea astfel drumul său spre interior. În locul *subiectului cunoașterii* el ia ca punct de plecare *subiectul voinței*, alteritatea rațiunii deci.

El explicase deja în dizertația sa, excluzînd orice neînțelegere: subiectul cunoașterii nu se poate niciodată cunoaște pe sine. Pentru că, întotdeauna cînd cunoașterea vrea să se cunoască pe sine, deci să se considere obiect, trebuie presupusă deja existența subiectului cunoscător. În final, se dorește deci *cunoașterea* cunoașterii. Schopenhauer scrie în dizertație: „Deoarece eul care-și reprezintă, subiectul cunoașterii, nu poate deveni niciodată reprezentare sau obiect, pentru că este, în calitate de corelat necesar al tuturor reprezentărilor, condiția acestora. *Prin urmare, este imposibilă o cunoaștere a cunoașterii*“ (D, 68).

Schopenhauer cercetase obiecția evidentă, și anume, dacă el însuși, cu a sa teorie a cunoașterii, nu a încercat totuși o cunoaștere a cunoașterii. Răspunsul său: structurile capacității noastre de percepție și de cunoaștere nu au fost obținute de el prin autoreflecție (lipsită de obiect), ci prin abstragerea din diferitele feluri de cunoaștere obiectuală, deci nu aplecîndu-se asupra subiectului cunoașterii, ci asupra posibilelor obiecte ale cunoașterii.

O dată cu observația că această cunoaștere a cunoașterii duce doar la dedublări sterile, Schopenhauer ieșise, încă de la Berlin, din meandrele reflexiei lui Fichte. Că astfel își deschisese o nouă cale de acces spre nemijlocire, spre nemijlocirea corpului ca voință întrupată — de acest fapt devine conștient de-abia acum.

Filozofia reflecției așezase „lucrul în sine“ în gîndire, Schopenhauer l-a descoperit în voință. Fața nevăzută a reprezentării nu este spiritul, care se privește acționînd, ci natura. Însă nu natura ca obiect exterior, ci natura trăită de noi.

Părăsirea filozofiei reflecției și întoarcerea spre „natura“ înțeleasă astfel au consecințe extraordinar de vaste: Arthur Schopenhauer nu urmează calea modernă către filozofia istoriei.

Filozofia reflexiei, care scoate la iveală, din structurile spiritului, totalitatea vieții omenești și naturale, dăduse — cu o intensitate crescîndă, de la Fichte la Hegel — procesului istoric sarcina de a permite spiritului să revină la sine. Istoria era concepută ca întîmplare adevărată: evoluția spiritului, care se înstrăinează în șirul de forme al realizării sale, pentru ca, apoi, să se reîntoarcă la sine pe o treaptă superioară, prin munca noțiunii și cea a istoriei. Privirea în istorie este interpretată, în acest context, ca un moment progresiv al însuși procesului istoric înțeles empatic, ca moment al descoperirii de sine. Schopenhauer este cît se poate de îndepărtat de aceasta: voința, care se află la baza a tot ce există, nu este un spirit care se realizează, ci o activitate oarbă, fremătîndă, lipsită de scop, care se sfîșie pe sine, fără transparența asupra a ceva anume, care să aibă sens. Realitatea nu este stăpînită de rațiune, ci de o astfel de „voință“. Napoleon, care provocase distrugeri atît de mari în Dresda iubită de Schopenhauer, este pentru filozof un exemplu pregnant în acest sens: „Bonaparte nu este, de fapt, mai rău decît mulți alți oameni, ca să nu spunem chiar decît cei mai mulți. El dă dovadă tocmai de acel *egoism*, foarte obișnuit, de a-și căuta binele pe cheltuiala altora. Ceea ce-l evidențiază însă este forța mai mare de a mulțumi această voință... Prin faptul că i-a fost hărăzită această forță, el a revelat întreaga răutate a voinței omenești: iar suferințele epocii sale, ca cealaltă parte necesară, au dezvăluit durerea care este legată inseparabil de reaua-voință, a cărei apariție de ansamblu este această lume“ (HN I, 202).

O modificare fundamentală și, prin urmare, o speranță nu pot să existe. Rămîne doar detașarea de voință, în cumpătare filozofică, în artă și, finalmente, în „conștiința mai bună“, numită mai tîrziu „negarea voinței“. „Conștiința mai bună“ este vîlvătaia ei arzîndă în care voința se stinge. Aceasta nu este o negație în sensul hegelian, deci o contradicție care înaintează spre o împăcare la un nivel superior. Schema mentală a dialecticii îi rămîne străină lui Arthur, el nu renunță la „duplicitatea“ ireconciliabilă dintre „conștiința mai bună“ și cea empirică, mai precis conștiința determinată de voință. Între cele două există la fel de puțină mijlocire „ca și cînd am muta o oră de vară în iarnă sau am păstra un fulg de nea într-o încăpere încălzită, sau am transforma în realitate o parte dintr-un vis frumos, sau la fel de puțină precum sînt urmele lăsate de sunetele unei melodii, după ce aceasta s-a încheiat“ (HN I, 79).

Expresia „conștiință mai bună“ dispare din însemnări cînd Schopenhauer descoperă noțiunile-cheie ale metafizicii sale a voinței.

Dispare, desigur, doar expresia, nu și ceea ce desemnează ea. Schopenhauer devine acum conștient că aceasta desemnase ceva ce era diferit doar în mod gradual: pe de o parte, se referea la acea transcendență intramundană, acel extaz, pe care Schopenhauer îl numește acum, referitor la metafizica voinței, „negarea voinței". Pe de altă parte, expresia desemnează însă starea de luciditate filozofică, mirarea, prin care ceea ce este de la sine înțeles poate deveni chestionabil. La începutul întregii metafizici stă mirarea, la capătul ei, negarea.

„Conștiința mai bună", care reunea mirarea și negarea, rămîne, astfel, prezentă în lucrare — incognito, dar de la un capăt la celălalt.

CAPITOLUL XV

LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPREZENTARE. *Metafizica fără ceruri a lui Arthur. Despre necesitatea unui ocol de critică a cunoașterii. Nu explicare, ci înțelegere a lumii. Hermeneutica existenței. Vecinătatea adevărului. Totul este una. Unitatea învrăjbită. Căi de ieșire. Arta.* Vita contemplativa *versus spiritul făuritor al lumii.*

Schopenhauer își încheie Cuvîntul înainte, scris în 1818, la prima ediție a operei sale principale, cu fraza: „Și astfel termin... cartea... obișnuit deja cu gîndul că și ea va avea pe deplin soarta ce... a avut-o întotdeauna adevărul, care are parte doar de o scurtă sărbătoare a victoriei, între cele două perioade lungi de timp în care este stigmatizat drept paradox și subevaluat ca fiind trivial."

Așa și este: filozofia lui Schopenhauer trebuie să fi părut paradoxală într-o vreme dedicată unei metafizici înnoite a Absolutului; pentru care „lucrul în sine", delimitat filozofico-transcendental, este plin de făgăduieli; făgăduieli care nu-ți dau liniște și pe care crezi că le poți respecta prin travaliul autoreflexiei și mersul istoriei. Contemporanii lui Schopenhauer ajung de la critica transcendentală la transcendență: ei descoperă la baza sau în scopul ființei un sens, ceva transparent, care indică spre ceva avut în vedere. „Lucrul în sine" vrea să ne spună ceva, el semnifică. Filozofia descifrează acest sens; nouă este recunoașterea că acest „sens" poate fi găsit totuși, în final, numai în noi înșine. Schopenhauer, pornind, de asemenea, în mod filozofico-transcendental, nu ajunge la o transcendență transparentă: ființa nu este nimic altceva decît „voință oarbă", ceva vital, dar și opac, care nu indică spre nimic precis avut în vedere, spre ceva anume. Importanța ei constă în aceea că nu are o importanță, ci doar *există.* Esența vieții este voința de a trăi; bineînțeles, o propoziție tautologică, deoarece voința nu este altceva decît viață; „voința de a trăi" conține, astfel, doar o dedublare de limbaj. Drumul către „lucrul în sine", pe care pășește și Schopenhauer, sfîrșește în cea mai adîncă și densă imanență: în voința simțită pe trup. Un paradox pentru toți cei care țintesc spre și lucrează dincolo de lumină.

Această observație devine însă trivială, dacă nu este făcută la sfîrșitul drumului, ci la începutul acestuia; dacă un prozaic biologism materialist definește voința ca pe o forță ce scoate la iveală din materie deplinătatea formelor viului; dacă, folosind formula inflaționistă „nimic altceva

decît", se reduce viul la chimie, mecanică și fizică. Obținem atunci acea imanență a științelor naturii, de la sine înțeleasă și, de aceea, trivială, care are însă puțin de a face cu imanența lui Arthur Schopenhauer. Imanența lui Schopenhauer este una care răspunde la o întrebare metafizică (anume, ce este „lucrul în sine"?); imanența științelor naturii este una care retează de la început orice chestionare metafizică. Raționamentul lui Schopenhauer merge pînă la acel punct unde a avut loc, în mod tradițional, trecerea spre transcendent cu întrebarea: ce se ascunde în spatele lumii fenomenale? Schopenhauer pune și el această întrebare. El dezvăluie aceeași scenă pe care altfel evoluează doar Dumnezeu, Absolutul, Spiritul ș.a.m.d. Însă, în locul acestor elevate forme ale interpretării, din culise apare „voința", această imanență pur și simplu. Dar pe *această* scenă, și „voința" schopenhaueriană, care sfîșie vechea metafizică, trebuie să joace un rol metafizic. Deoarece curiozitatea metafizică este cea care însceneează întregul joc. Smulse din acest joc de semnificații al unei ultime metafizici, se poate întîmpla, în orice caz, ca aceste cercetări ale lui Schopenhauer să fie considerate triviale, dacă sînt greșit înțelese.

Schopenhauer începe deci filozofico-transcendental, cuplîndu-se la dizertația sa: lumea este reprezentarea mea. Activitatea de reprezentare cuprinde ambii poli: subiectul și obiectul. Ei sînt termeni complementari: nu există subiect fără obiect, nici obiect fără subiect. În preludiul filozofico-transcendental, Schopenhauer pregătește foarte atent trecerea spre următorul act. El vrea să indice un drum de ieșire din această lume închisă a filozofiei transcendentale, el dorește să ajungă la „lucrul în sine", însă vrea să ferece la început cele două ieșiri frecventate cel mai mult de filozofia contemporană. Nu există o cale de ieșire nici prin intermediul subiectului, nici prin cel al obiectului. Pentru a arăta acest lucru, este nevoie de încă o cunoaștere profundă a relației subiect–obiect. Schopenhauer arată că în această relație nu există o prioritate logică: nici subiectul nu poate fi explicat pornind de la obiect, nici obiectul pornind de la subiect. În cazul fiecăruia, celălalt este deja gîndit alături și presupus: considerîndu-mă subiect cunoscător, am obiecte și invers: mă pot considera subiect, doar în măsura în care am obiecte. Ieșirile înșelătoare sînt însă încercările greșite, fie de a face ca lumea obiectelor să apară din subiect (în primul rînd, subiectivismul lui Fichte), fie de a explica subiectul pornind de la lumea obiectelor (ca, de exemplu, materialismul lui Helvétius sau Holbach). Schopenhauer termină cu subiectivismul în cîteva cuvinte polemice, în schimb delimitarea față de obiectivismul materialist, despre care bănuiește că poate fi confundat cu metafizica sa a voinței, este întreprinsă foarte conștiincios: „Acesta (materialismul — R. S.) consideră materia și, împreună cu ea, timpul și spațiul pur și simplu ca fiind existente, și sare peste relația cu subiectul, prin care toate acestea există. Mai mult, el are ca fir călăuzitor, prin

intermediul căruia dorește să progreseze, legea cauzalității, considerînd-o ca ordine existentă în sine a lucrurilor...; trecînd, prin urmare, peste rațiune, în care și pentru care doar există cauzalitatea. Acum, el caută să descopere prima, cea mai simplă stare a materiei și să elaboreze, apoi, din ea toate celelalte, pornind de la mecanicitatea simplă către chimism, polaritate, vegetație, animalitate: și, presupunînd că acest lucru ar reuși, atunci ultima verigă a lanțului ar fi sensibilitatea animalelor, cunoașterea: care ar apărea, astfel, doar ca o pură modificare a materiei, o stare indusă acesteia prin intermediul cauzalității. Dacă am fi urmat pînă aici materialismul cu reprezentări intuitive, atunci, ajunși pe vîrf o dată cu acesta, am fi simțit un chef brusc de rîs olimpian, în timp ce am observa dintr-o dată, ca treziți dintr-un vis, că ultimul rezultat, prezentat cu atîta efort, cunoașterea, fusese o condiție inevitabilă deja de la primul punct de pornire, materia pură, și că, o dată cu el, ne-am închipuit, ce-i drept, că gîndim materia, în timp ce, în realitate, n-am gîndit altceva decît subiectul care-și reprezintă materia, ochiul care o vede, mîna care o pipăie, rațiunea care o cunoaște...; dintr-o dată, ultima verigă se arătă ca fiind punctul de sprijin de care era legată prima, lanțul ca fiind cerc; iar materialistul ar semăna baronului de Münchhausen care, înotînd călare în apă, își trăgea calul în sus cu picioarele, iar pe sine se ridica prinzîndu-se de părul tras în față." În ediția a treia (1858), Schopenhauer adaugă: „Absurditatea fundamentală a materialismului constă, prin urmare, în aceea că el pleacă de la lucruri *obiective*..., în timp ce, în realitate, tot ceea ce este obiectiv este deja legat și condiționat în feluri multiple, prin intermediul subiectului cunoscător, cu formele cunoașterii acestuia și dispare cu desăvîrșire, dacă se face abstracție de subiect" (I, 61).

Din acest cerc (la fel ca și din cel al subiectivismului) se iese, conform lui Schopenhauer, doar dacă se găsește un punct din care lumea nu ne apare doar ca reprezentare, nu doar în relația subiect–obiect. Cunoașterea cercului va conduce tocmai la „a nu mai căuta esența intimă a lumii, lucrul în sine, într-unul dintre cele două elemente ale reprezentării (subiect și obiect — R. S.), ci, mai degrabă, în ceva cu totul diferit de reprezentare" (I, 68).

Această plecare de la un cerc este un argument pentru curiozitatea filozofică; ea presupune deja, prin urmare, cumpătare filozofică. În aceeași direcție indică însă o experiență de o elementaritate fără egal, care, tocmai pentru că este atît de elementară, a rămas pînă acum în zona oarbă a reflecției filozofice. Schopenhauer, doar puțin socializat de activitatea filozofică profesională, ca novice, provenit din marea burghezie, este suficient de conștient de valoarea sa și de dezinvolt, încît să aducă la lumină această experiență: dacă lumea este deci reprezentarea mea, experiența mea cotidiană cu aceasta mă mai învață totuși

ceva în plus; lumea nu trece doar ca reprezentare pe lîngă mine, subiectul cunoscător, ci ea trezește în mine un „interes“, „care emite pretenții asupra întregii noastre ființe“ (I, 151). Tradiția filozofică, ce așeza esența omului în gîndire și cunoaștere, făcuse ca întregul „interes“ față de lume să provină din cunoaștere. La Spinoza, de exemplu, și prelucrarea obiectelor sau actul iubirii este, primar, un mod al „cunoașterii“. Într-o astfel de interpretare, natura instinctuală este cunoaștere camuflată. Imaginea omului este concepută pornind de la cap. De regulă, capul care meditează face ca imaginea omului despre care meditează să înceapă tot de la gîndire. Schopenhauer procedează astfel: „Interesul“ nu provine din cunoaștere, ci pășește înaintea cunoașterii și ne implică într-o cu totul altă dimensiune decît doar cea a cunoașterii. „Ce este această lume intuitivă, în afară de faptul că este reprezentarea mea“ (I, 51), întreabă Schopenhauer și dă răspunsul ce ne este cunoscut, între timp: *voință.*

Voința este cel mai cert fapt. „Voință“ este numele experienței propriului trup. Doar acesta este realitatea pe care nu o am doar ca reprezentare, ci care *sînt* eu însumi. Însă pentru că mă pot comporta și față de corpul meu ca avînd deopotrivă reprezentări, propriul trup îmi „este dat în două moduri total diferite: o dată ca reprezentare în intuiția rațională, ca obiect între obiecte...; în același timp însă într-un cu totul alt mod, anume ca acel lucru cunoscut nemijlocit oricui, desemnat prin cuvîntul *voință*“ (I, 157). Eu pot să „explic“ acțiunile corpului meu, deci să le fac să rezulte în mod cauzal, conform principiului cauzalității, ca obiecte, din alte obiecte. Însă doar pe propriul corp sînt și simt, în același timp, ceea ce pot explica în actul reprezentării. Eu pot să mă plasez în lumea obiectelor și sînt, în același timp, „lucrul în sine“. Experiența propriului corp este singurul punct în care pot afla ce este lumea altceva decît o reprezentare a mea.

Schopenhauer înzestrează, de aceea, ocazional voința astfel definită, cu un termen care-l desemnase în filozofia scolastică pe Dumnezeu ca pe ceea ce este cel mai cert: el numește „voința“ experimentată pe propriul trup „Realissimum“. Așa cum deriva filozofia scolastică din Dumnezeu toate celelalte certitudini, așa procedează Schopenhauer cu noul său „Realissimum“. Experiența propriului corp mă îndreptățește să am certitudinea că lumea care este exterioară mie este mai mult și este și altceva decît simplă reprezentare. „Dacă vrem să atașăm lumii lucrurilor, care... există doar în reprezentarea noastră, cea mai înaltă realitate cunoscută nouă, atunci îi dăm realitatea pe care o are pentru fiecare propriul trup: căci acesta este cel mai real lucru pentru fiecare“ (I, 164).

În cadrul acestei treceri delicate de la ceea ce este mai real în voința experimentată pe propriul trup la lumea exterioară, Schopenhauer se

folosește de procedeul „analogiei“: „Vom utiliza... acea cunoaștere obținută pe două căi cu totul diferite, pe care o avem de la esența și acțiunea propriului nostru corp, ... ca pe o cheie către esența fiecărui fenomen din natură și vom judeca, tocmai conform acestei analogii a corpului nostru, toate obiectele, care nu sînt date propriului corp, deci nu într-un mod dublu, ci doar reprezentării conștiinței noastre; de aceea, vom presupune că, așa cum sînt, pe de o parte, obiectele sînt, ca și corpul, reprezentare și astfel, în totalitate la fel cu acesta, iar pe de altă parte, dacă se exclude existența lor ca reprezentare a subiectului, atunci ceea ce rămîne trebuie să fie, conform esenței sale, exact ceea ce noi numim, în cazul nostru, *voință*. Ce altfel de existență sau realitate am putea atașa, oare, lumii fenomenale rămase? De unde am putea lua elementele din care să alcătuim o astfel de realitate? Cu excepția voinței și a reprezentării, absolut nimic nu ne este nici cunoscut, nici imaginabil“ (I, 149).

Acest gînd este de o simplitate sugestivă. Concluzia analogiei stă în presupunerea că acest fel de a fi dedublat (*a avea* o lume reprezentată și *a fi* voință) trebuie acceptat și pentru natură în ansamblu, dacă nu se dorește limitarea ei numai la aspectul arătat capacității noastre de reprezentare și transformarea ei, astfel, într-o fantomă — o perspectivă care, dacă nu ești cu adevărat un filozof hipersceptic, trebuie să te predispună, conform lui Schopenhauer, către „casa de nebuni“.

Plauzibilitatea sugestivă a acestui gînd se datorează aderenței consecvente la filozofia transcendentală. Aceasta ne învață că întreaga lume cunoscută și percepută este reprezentarea noastră. Însă pentru că reprezentarea noastră nu este totul, ceea ce nu este atins de nici o reprezentare („lucrul în sine“, la Kant) trebuie căutat acolo unde noi înșine și, pentru prima dată, *doar* noi înșine sîntem și altceva decît ființe care avem reprezentări.

Începînd cu Nietzsche și pînă în zilele noastre (von Gehlen, de exemplu) putem auzi reproșul că filozofia voinței a lui Schopenhauer se putea dispensa de ocolul filozofico-transcendental. Cert este însă că ocolul filozofico-transcendental face ca despre „voință“ să nu se vorbească din nou ca despre un obiect între obiecte. Dar aceasta nu mai este „voința“ despre care vorbește Schopenhauer (voința care *sîntem* noi înșine, încă înainte de a ne reprezenta această voință). Calea filozofico-transcendentală circumscrie (pentru început, doar negativ), în cazul ființei, ceea ce nu poate fi dizolvat prin reprezentare, obiectualitate, cauzalitate ș.a.m.d. În această *ființă lipsită de reprezentare* stă, pentru Schopenhauer, „voința“. Dacă o scoatem din acest domeniu, voința devine un obiect al reprezentării printre alte obiecte ale reprezentării și ajunge, astfel, o verigă explicativă în lanțul cauzalității obiectelor.

Schopenhauer nu obosește să prevină împotriva unei astfel de confuzii. Referirea la „voință“ nu ar explica nimic, ci ar arăta doar ce mai este lumea, în afara faptului că noi ne-o reprezentăm și o utilizăm ca o lume ce necesită explicare (prin intermediul științelor naturii) și poate fi explicată, accentuează el. „În locul unei explicații fizice, trebuie să te bazezi la fel de puțin pe obiectivarea voinței, ca pe forța creatoare a lui Dumnezeu. Pentru că fizica solicită cauze; voința nu este însă niciodată cauză: relația sa cu fenomenul nu este, prin urmare, conformă cu principiul cauzalității; ci ceea ce este, în sine, voință este prezent, pe de altă parte, ca reprezentare, adică este fenomen: ca atare, respectă legile care guvernează forma fenomenelor“ (I, 208).

Filozofia voinței a lui Schopenhauer nu este în concurență de idealuri cu științele explicative ale naturii. De aceea, am numit procedeul lui Schopenhauer de a explica lumea pornind de la voința experimentată interior o *hermeneutică* a existenței. Felul cum pune Schopenhauer problema este în totalitate hermeneutic acolo unde face cotitura decisivă de la reprezentare la voință. În citatul următor sînt evidențiați termenii hermeneutici: „Orientați deci în totalitate către reprezentarea intuitivă... vom încerca din toate puterile să obținem o lămurire despre *semnificația* ei adevărată, despre acea *semnificație* a ei pe care altfel doar o simțim, datorită căreia aceste imagini nu trec pe lîngă noi cu totul străine și *fără să ne spună nimic*, cum ar trebui să fie altfel, ci ni se *adresează* nemijlocit, sînt *înțelese* și lor li se asociază un interes, care ne *solicită* întreaga ființă“ (I, 137).

Dacă nu este luată în serios hermeneutica acestei puneri a problemei, atunci se pierde unul dintre cele mai importante puncte ale filozofiei schopenhaueriene — anume, că Schopenhauer se apropie de realitate cu o concepție care caută semnificația (și nu explicația), ca să afle, apoi, citind în cartea vieții, că lumea nu indică spre nimic din afara ei, ci trimite înapoi spre el, cel care interoghează: imanența desăvîrșită.

Ce înfățișare ia lumea din acest punct de vedere? Iată cîteva exemple pentru această abordare intuitivă, hermeneutică, ce regăsește propriul interior în lumea exterioară:

„Dacă o observăm (lumea anorganică — R. S.) cu o privire cercetătoare, dacă vedem instinctul năvalnic, de neoprit, cu care apele se grăbesc către adîncuri, stăruința cu care magnetul se întoarce întotdeauna către Polul Nord, dorul cu care fierul zboară spre el, intensitatea cu care polii electricității tind să se reunifice și care, întocmai ca dorințele omenești, este potențată de obstacole; dacă vedem cristalul sclipind repede și brusc, cu o asemenea regularitate a formării, care este, în mod evident, numai o tendință hotărîtă și foarte precisă către diferite direcții, cuprinsă de împietrire; dacă observăm diversitatea modurilor în care corpurile, puse în libertate în starea fluidă și sustrase încorsetărilor solidității, se caută

și se evită, se unesc și se despart; dacă, în sfîrșit, simțim în mod nemijlocit, ca o povară, că tendința acestora spre masa terestră ne încorsetează trupul, că apasă și presează neîncetat asupra acestuia, urmărindu-și unicul scop — nu va fi foarte complicat să recunoaștem propria noastră esență, chiar și de la o astfel de distanță, acel lucru anume, care, în lumina cunoașterii, își urmărește în noi scopurile, dar care tinde aici, în cele mai slabe fenomene, doar orb, domol, unilateral și imuabil, însă care, pentru că este peste tot unul și același lucru — la fel cum primele raze ale răsăritului împart cu cele ale deplinei amiezi numele de lumină solară — trebuie să poarte, aici ca și acolo, numele de voință, care desemnează ceea ce este ființa în sine a fiecărui lucru din lume și sîmburele unic al oricărui fenomen" (I, 180).

Acest pasaj ar fi fundamental greșit înțeles, dacă metaforicul ar fi conceput doar ca podoabă stilistică și nu ca un limbaj care se potrivește cel mai bine unei experiențe; anume, experienței că în fiecare existență trăiește voința identică.

Un alt exemplu, care se referă la concepția asupra naturii organice:

„Animalul este cu exact atît mai naiv decît omul, cu cît planta este mai naivă decît animalul. La animal vedem voința de viață mai liberă decît la om, unde ea este acoperită cu atît de multă cunoaștere și, în plus, este ascunsă de prefăcătorie, încît adevărata sa esență iese la iveală aproape numai întîmplător și doar pe alocuri. Cu totul liberă, însă și cu mult mai slabă se arată aceasta în cazul plantelor, ca simplu instinct orb pentru o existență fără scop și țel. Pentru că planta își arată întreaga esență la prima privire și cu o totală candoare și nu suferă că își poartă părțile genitale la vîrf, părți care, la toate animalele, au primit locul cel mai ascuns. Această inocență a plantei se bazează pe lipsa ei de cunoaștere: păcatul nu constă în a voi, ci în a voi în mod conștient. Fiecare plantă povestește, mai întîi, despre patria ei, despre clima acesteia și despre felul solului din care a răsărit... În afara acestora, fiecare plantă mai exprimă însă voința particulară a speciei ei și spune ceva ce nu poate fi tradus în nici un alt limbaj" (I, 230).

Într-un alt loc din opera sa, Schopenhauer face cîțiva pași înainte: el încearcă să exprime, în formulări foarte temerare, ceea ce ar încerca „să-i spună" plantele celui cufundat în observarea lor: „Este atît de evident cît de mult incită lumea plantelor la observarea estetică..., încît s-ar putea spune că această întîmpinare ar fi în legătură cu faptul că aceste ființe organice... au nevoie de individul cunoscător străin, pentru a ieși din lumea voinței oarbe în cea a reprezentării, ... pentru a obține măcar mijlocit ceea ce în mod nemijlocit le este refuzat." Schopenhauer ar dori să lase deoparte acest „gînd vecin cu fabulația", însă citează o frază a Sfîntului Augustin, care anunță un gînd asemănător: „Plantele își oferă simțurilor spre percepere formele multiple, în care se conturează atît de

frumos creația vizibilă a acestei lumi; astfel încît, pentru că nu pot cunoaște, se pare că doresc, oarecum, să fie cunoscute" (I, 258).

După cum Schopenhauer se referă la Augustin, la fel se va referi, mai tîrziu, Marcel Proust la Schopenhauer, ca o rudă spirituală în arta dialogului mut cu plantele. Să ne amintim de celebra scenă din *Recherche*, în care povestitorul, cufundat în contemplarea mărăcinișului de păducel, are sentimentul care nu poate fi alungat că această floare are să-i „spună" ceva. În această contemplare și această ascultare, povestitorul pierde conștiința locului și a timpului și pe cea a propriei persoane. Bunicul dă peste el și îl readuce în lumea obișnuită.

Schopenhauer pățise cîndva același lucru ca povestitorul din *Recherche*. Schopenhauer îi povestește unui vizitator următoarea anecdotă din perioada petrecută la Dresda: plimbîndu-se „odată, prin sera din Dresda și fiind adîncit cu totul în observarea fizionomiei plantelor", el se întrebă de unde provin aceste forme și culori atît de diferite ale plantelor. Ce vrea să-mi spună această plantă cu forma ei atît de deosebită? Probabil vorbise prea tare cu el însuși și, prin aceasta, la fel ca și prin gesticulația sa, fusese observat de îngrijitorul serei. Acesta fusese curios cine era acest domn straniu și îl întrebase la plecare. La care Schopenhauer răspunsese: „Dacă mi-ați putea spune, într-adevăr, cine sînt, v-aș datora multe mulțumiri."

Aceste priviri în natură, care nu caută cunoașterea, ci înțelegerea, fac parte dintr-o atitudine contemplativă. În același timp ne amintim însă că acest fel de intuiție trebuie să provină dintr-o transpunere analogă a experienței interioare a voinței asupra lumii exterioare. Voința este totuși agitație confuză, instinct orb, ființă inconștientă. Voința poate să fie „însoțită" de cunoaștere, dar tocmai cunoașterea nu ține de substanța acesteia. În măsura în care ne percepem deci ca „subiect al voinței" — și trebuie să facem aceasta, dacă dorim să cuprindem în noi înșine sîmburele lumii fenomenale — sîntem cel mai îndepărtați de contemplarea uitată de sine, lipsită de patimi. Cu această voință trăită pe post de „Realissimum" ar trebui, ca și cu un „cuvînt magic", să putem „dezlega esența cea mai intimă a oricărui lucru din natură" (I, 156) — dar cît de mult s-a schimbat această „voință" la tranziția analogă către lumea exterioară! Acolo afară, voința „ni se adresează" peste tot, însă putem percepe acest glas, în mod evident, doar în starea de contemplație. Experiența corpului nostru ne pune pe făgașul cunoașterii lumii, însă între timp trebuie să fi pierdut legătura cu trupul nostru, trebuie să fi devenit, după cum spune Schopenhauer, în întregime „ochi ai lumii", dacă dorim să asistăm la spectacolul universal al voinței. De la instinctul voinței la spectacolul voinței — o trecere care nu este deloc de la sine înțeleasă. Mișcările de gîndire, prin care Schopenhauer trece, în balans, de cealaltă parte, lasă să se întrevadă talentul filozofului de a născoci unele gînduri, dar și motivațiile sale intime.

Schopenhauer este preocupat de o experiență în care este suspendată cezura dintre eu și lume: să ieșim din reprezentări, să intrăm în ființă. Punctul de evadare al acestei dorințe extatice poartă, de la Kant încoace, numele de „lucru în sine". Experiența voinței pe propriul trup i s-a arătat lui ca acest „lucru în sine", mai precis: i s-a impus dureros. În fapt: experiența proprie nemijlocită a voinței îmi permite să mă cufund într-o dimensiune situată *sub* „principium individuationis". Însă antidionisiacul Schopenhauer nu poate fi mulțumit cu o astfel de subestimare a conștiinței empirice, care este întotdeauna și una individuală. Sîntem înrobiți instinctelor, activității, dorinței, durerii trupului. Așa este „lucrul în sine": pentru că *ești* „lucru în sine", nu îl poți *vedea* din exterior. Ochiul nu se poate vedea pe sine. Metafizica voinței a lui Schopenhauer se învîrte în jurul acestei dificultăți: de unde poți *vedea* voința, „lucrul în sine", fără a *fi* tu însuți voință. Este vorba de un punct de referință care, la fel ca și voința, depășește limitele individului — deoarece trebuie să ieși din individual, dacă nu vrei să rămîi agățat în hățișul fenomenelor. Se ajunge, astfel, la cotitura șireată a lui Schopenhauer: subiectul voinței, ca „lucru în sine" subindividual, poate fi privit numai dinspre supraindividual, anume de subiectul pur al cunoașterii; „pur" înseamnă aici: eliberat de voință și, în acest fel, de interesele empirice ale individului. Deci: o concepție lipsită de voință a voinței. Între subindividual și supraindividual se încheie o tranzacție delicată: farmecul metafizic al voinței (lipsa ei de spațiu, timp și motivație) se va transforma în actul de intuire, nu însă și substanța acestei voințe, dorința sa, instinctul și activitatea acesteia. Schopenhauer jonglează cu conceptele. Depinde acum numai dacă va reuși să demonstreze existența unei astfel de intuiții în loc să inventeze fantome conceptuale. Problema nu este dacă o astfel de intuiție ar fi imaginabilă sau nu, ci dacă ea există. Iar pentru a ști dacă există, trebuie să o fi cunoscut pe tine însuți. Schopenhauer o cunoscuse și dorește să vorbească în concepte despre ea. Întreaga lui filozofie vorbește despre aceasta.

Schopenhauer numise o astfel de intuire, în manuscrisele sale, „conștiința mai bună". O stare de retragere: fără spațiu, fără timp, fără eu, cufundată în contemplare. Ești liniștit, iar ceea ce contempli te lasă să fii liniștit. Doar așa se poate cerceta lumea, dacă nu ai de apărat în ea interese de autoafirmare, dacă, pentru cîteva momente, nu mai urmărești scopuri, nu mai cauți foloase, nu mai dorești să domini. Conform lui Schopenhauer, în acele momente sîntem „scăpați de impulsul rușinos al voinței, sărbătorim sabatul muncii silnice a voinței, roata lui Ixion stă nemișcată" (I, 280), pentru cîteva clipe savurăm „fericirea contemplației lipsite de voință" (I, 283). O astfel de contemplație este posibilă pentru oricine care, prin intermediul unor circumstanțe oarecare, iese pentru cîteva clipe din istovirea ocupației sale cotidiene,

își freacă nedumerit ochii și se întreabă ce o fi, de fapt, aceasta. Acesta este momentul adevăratei activități metafizice. Nici o activitate conceptuală, de fapt absolut nici o activitate nu conduce la acest punct, ci o renunțare, o încetare, o întrerupere a activității. Filozofia, spusese Schopenhauer odată, nu este, în fond, nimic altceva decît faptul de a transpune în concepte ceea ce oricine cunoaște deja, dacă o ține în acest fel: „Filozofia nu poate face niciunde mai mult decît să înțeleagă și să explice ceea ce există, să aducă esența lumii, care se dezvăluie *in concreto*, deci ca sentiment, pe înțelesul tuturor, la nivelul cunoașterii clare, abstracte, a rațiunii" (I, 520).

Cunoașterea determinată de voință, adevărata activitate metafizică, nu este altceva decît o atitudine estetică: transformarea lumii într-un spectacol, care poate fi privit cu o plăcere dezinteresată. Arta sau, mai precis, atitudinea spre care îl îndeamnă arta pe privitor este paradigma acestui tip de experiență a realității: „Savurarea a tot ceea ce este frumos, consolarea pe care ți-o aduce arta, entuziasmul creatorului, care îl face să uite eforturile vieții... toate acestea se sprijină pe faptul că... în-sinele vieții, voința, existența însăși sînt o suferință continuă, parțial demnă de milă, parțial înfricoșătoare; dimpotrivă, același lucru, privit ca pură reprezentare sau reluat prin intermediul artei, lipsit de suferință, oferă un spectacol semnificativ" (I, 372).

Cu o generație mai tîrziu, Nietzsche va anunța același gînd, însoțit, în orice caz, de un gest de parcă ar depăși toate învățăturile care l-au precedat. Vorba sa: lumea poate fi justificată doar din punct de vedere estetic, înseamnă exact acest lucru: ea poate fi suportată doar dacă este transformată într-un fenomen estetic. Cînd Nietzsche, împotriva lui Schopenhauer, îndeamnă totuși la înțelegere cu voința, el se referă la o voință pe care o transformase deja anterior în joc estetic. „Voința de putere" a lui Nietzsche „clipește": el se privește de la o distanță suficient de mare pentru a se putea savura.

La Schopenhauer esteticul este ridicat, ca în nici o altă filozofie anterioară lui, la cel mai înalt rang filozofic. O filozofie care nu explică lumea, ci arată ce este și ce înseamnă ea de fapt, o astfel de filozofie provine, conform lui Schopenhauer, din experiența estetică a lumii. Schopenhauer exprimase acest lucru și mai clar în cărțile manuscriselor, decît în opera sa principală. „Filozofia", scrie într-o însemnare din 1814, „a fost ispitită degeaba atîta vreme, pentru că a fost căutată pe calea științei și nu pe cea a artei" (HN I, 154).

Privirea filozofică asupra lumii este estetică, pentru că este desprinsă de voință. Această lipsă de voință a concepției nu numai că transformă obiectul ei într-un spectacol, ci scoate la iveală și ceea ce Schopenhauer numește „obiectivarea pură a voinței" sau numai „idee". „Ideea" nu este însă un obiect mental, ideile sînt forme ale lumii intuitive, văzute

din perspectiva contemplării. „În timp ce știința, urmărind fluviul continuu și lipsit de consistență al cauzelor și efectelor cu forme împătrite, este trimisă mai departe la fiecare țintă atinsă și nu poate găsi niciodată o ultimă țintă sau mulțumire deplină, după cum alergînd nu poți atinge punctul unde norii ating orizontul; arta, dimpotrivă, este peste tot la țintă. Pentru că ea smulge obiectul contemplării sale din fluviul mersului lumii și îl izolează în fața ei: iar acest individual, care în acel fluviu era o părticică gata să dispară, devine prin artă un reprezentant al întregului, un echivalent al multiplicității infinite în spațiu și timp: arta rămîne deci cantonată în acest individual: ea oprește roata timpului; relațiile dispar pentru ea: obiectul ei este doar esențialul, ideea — putem, prin urmare, să o desemnăm ca *modul de observare independent de principiul rațiunii*, în opoziție cu observația ce urmează tocmai acest principiu, care este drumul experienței și al științei. Acest ultim fel de observație poate fi comparat cu o linie orizontală infinită; primul fel însă este asemenea verticalei care o intersectează pe prima într-un punct oarecare. Modul de observare care se conformează principiului rațiunii este cel rațional, singurul valabil și folositor în viața practică și în știință; cel care trece peste conținutul acestui principiu... este modul de observare valabil și folositor doar în artă... Primul se aseamănă cu furtuna violentă, care se mișcă fără început și fără scop, îndoind, mișcînd, smulgînd totul cu sine; al doilea, cu liniștita rază de soare, ce intersectează drumul acestei furtuni, fără să fie impresionată de aceasta. Primul se aseamănă nenumăraților stropi, care se mișcă violent, ai cascadei, ce nu au, în schimbarea lor, nici un moment de liniște; al doilea e asemenea curcubeului, care se odihnește liniștit peste această fremătare bubuitoare“ (I, 240).

Toate acestea sînt spuse despre artă, dar sînt valabile fără nici o limitare și pentru filozofie, în modul în care o vede Schopenhauer. Filozofia doar „traduce“ o astfel de contemplație într-un alt limbaj, în limbajul conceptelor. De aceea Schopenhauer desemnează filozofia în final drept mediator între artă și știință: de la estetică a preluat felul experienței, de la știință, conceptele; ea nu și-a dobîndit deci adevărul prin concepte, ci doar „l-a fixat în concepte“. Această concepție îl desparte pe Schopenhauer de Hegel și de o întreagă tradiție filozofică de dinaintea lui și de după el: în acel caz, locul cel mai înalt este ocupat de ceea ce este conceptual, la Schopenhauer, el este ocupat de intuiție. Acolo, arta — oricît ar fi de lingușită — este în cele din urmă doar o expresie improprie a adevărului. La Schopenhauer este invers: conceptele sînt o expresie improprie a adevărului; arta este mai apropiată de acesta. De aceea Schopenhauer a putut acționa mai tîrziu drept adevăratul filozof-artist, asupra lui Richard Wagner, Thomas Mann, Marcel Proust, Franz Kafka, Samuel Beckett și pînă la Wolfgang Hildesheimer.

Atît arta, cît și filozofia sînt posibile în aceeași măsură datorită capacității „de a se comporta pur intuitiv, de a se pierde în intuiție și de a sustrage cunoașterea, care inițial este pusă doar în slujba voinței, de la această slujbă, adică de a pierde din vedere interesul său, dorința sa, scopurile sale și de a se exprima, pentru un timp, în totalitate conform cu personalitatea sa, pentru a rămîne doar ca *pur subiect cunoscător*, ca un limpede ochi al lumii" (I, 266).

La Schopenhauer, norocul înțelegerii este legat de ieșirea din munca de stăpînire practică a lumii, din istorie și din uneltirile senzualității. Acest lucru avea un nume înainte: *vita contemplativa.*

Un stil de viață cu o tradiție foarte onorabilă: retragerea ca șansă a adevărului.

Dacă adevărul neparticipativ se bucurase înainte de un înalt prestigiu, o dată cu începutul secolului al XIX-lea, această stimă scăzuse simțitor. Trebuia să se întîmple așa, într-un timp pentru care politica devenise soartă, timp care începuse să creadă că istoria și, o dată cu aceasta, norocul pot fi „făcute". Spiritul acțiunii pătrunsese și în metafizică.

Kant așezase „plăcerea dezinteresată" a artei între rațiunea teoretică și cea practică: în artă îți poți face încălzirea pentru problemele mai înalte, pe care le oferă rațiunea practică. Imperativul categoric îi alungă pe inactivii ce savurează sau chiar și pe cei retrași contemplativ.

Religia romantică a artei plasa, ce-i drept, arta în vîrful forțelor spirituale ale omului. Ea nu ar trebui să fie înghițită de „nici un scop sau folos josnic" (Wackenroder); în această măsură, ea ar trebui deci să rămînă „dezinteresată", însă a primit, la rîndul ei, o trăsătură de activism: artistul este un creator de lumi în miniatură. În visele sale, este visată realitatea. Productivitatea artistică este valabilă ca paradigmă a ceea ce a fost numit mai tîrziu activitate vitală „neînstrăinată". Imaginarul Romantismului nu a fost doar un spațiu de eliberare și un vis de eliberare, ci, în același timp, o ordine posibilă a activității reușite. Pentru romantici, a fi este *poiesis.* Romantismul nu a fost o rupere de lumea acțiunii, el se considera ca proiect de avangardă al realizării de sine prin activism.

Niciodată metafizica nu a fost atît de însetată de fapte ca la începutul acelui secol. Filozofia reflecției venită de la Kant este o filozofie a practicii. Kant însuși își gîndise pretențioasa filozofie transcendentală ca posibilitate conformă cu vremurile a unei etici practice. Pentru urmașii săi, el a fost totuși prea ezitant. Acestora li se părea că a fi și a trebui stăteau prea nemijlocit unul în fața celuilalt. Trebuia ca dualismul dintre a trebui și a fi să dispară din gîndire. Dualismul eliminat astfel deveni formulă magică: „dialectica"; *a fi* nu trebuia doar *să trebuiască*, ci și *a trebui* trebuia *să fie. A fi* era de acum înainte activitatea eului (Fichte) sau a subiectului natural spiritualizat (Schelling) sau a spiritului universal

(Hegel). Toate acestea erau scenarii în care harnicul *a fi* ajungea, pe baza dinamicii proprii (dialectica), tocmai la ceea ce doar solicitase imperativul kantian. Comunitatea omenească împăcată și, de aceea, fericită nu mai era acum doar o idee normativă, menită să transpună în realitate moralitatea practică, ci era perspectivă imanentă a dezvoltării istorice. Era, pur și simplu, pe ordinea de zi. Cerul deșteptase Pămîntul cu un sărut: astfel începu ea să lucreze. Filozofia istoriei păstrează pe viitor noțiunea protestantă de muncă în „sanctuarul" ei.

Spiritul activ fusese însă alungat din conceptul de voință al lui Schopenhauer. Voința nu are un scop, ea se învîrte mînată de un instinct orb. Ea nu dă prilejul nici unei speranțe. Ei nu îi poate fi încredințat proiectul unei rațiuni istorice. Voința ține pe cineva în mișcare, dar acela face doar o treabă de sclav. În atelierele voinței nu se făurește o fericire viitoare, prin urmare este mai bine dacă se caută depărtările, unde poți rămîne inactiv. De acolo, spectacolul voinței poate fi chiar savurat apoi. „Voința" schopenhaueriană este concepută mult mai activistic decît toți subiecții-spirit de la Fichte pînă la Hegel. Însă activismul acesteia este un chin fără viitor, fără tentații. Pornind de la acest fundal, *vita contemplativa* trebuie să primească o cu totul altă valoare decît la filozofii setei de acțiune.

Aproximativ în aceeași perioadă în care se naște opera principală a lui Schopenhauer, Hegel își începe prima expunere berlineză cu o reflecție asupra adevărului dublu: adevărul „zilei lucrătoare" și adevărul „duminicii". Zilei lucrătoare îi aparține „interesul nevoii"; aici e vorba de stăpînirea practică a vieții, aici trebuie să te obișnuiești cu întrebarea: „La ce-mi folosește această cunoaștere?" Duminica însă nu se odihnește doar Stăpînul întregii creații. Este ziua contemplației. Acum te poți uita la ceea ce ai făcut. Filozofia duminicii este ceea ce tradiția numește „philosophia perennis". Aici nu mai *ai* adevăruri folositoare, ci ești *în* adevăr. Nu utilitatea, ci fericirea cunoașterii este semnătura filozofiei duminicale. Și Hegel vorbește în cuvinte de-a dreptul înflăcărate despre această teorie duminicală a ființei, suficientă sieși, care privește la constrîngerile zilelor lucrătoare, de care a scăpat. Însă Hegel nu uită nici un moment că această dorință teoretică este „nevoia" celor care și-au potolit deja celelalte nevoi. În acest sens, el vorbește de „philosophia perennis" ca de o „nevoie a lipsei de nevoi".

„În fapt", scrie Hegel în prelegerea sa berlineză, „nevoia preocupării cu gîndirea pură presupune un drum lung, pe care omenirea trebuie să-l fi parcurs; este, putem spune, nevoia nevoii deja satisfăcute a necesității, nevoia lipsei de nevoi la care trebuie să fi ajuns, a abstracției de materie... a intereselor concrete ale dorinței, ale instinctelor, ale voinței". Hegel, care nu avusese, ca Schopenhauer, norocul să fie asigurat din punct de vedere material printr-o moștenire și care, de aceea, era nevoit

să trăiască nu numai pentru filozofie, ci și de pe urma ei, încearcă să gîndească împreună duminica și ziua lucrătoare. Filozofia sa a istoriei este o filozofie a întregii săptămîni. Consolarea sa este că zilele lucrătoare ale istoriei vor converge către o duminică istorică, deoarece omul este un „meșteșugar al fericirii sale". În duminica istorică, spiritul își va fi desăvîrșit „munca de transformare", el va fi ajuns la sine și va fi, de aceea, liber să se bucure de sine (la Marx, el va pescui și va vîna dimineața, după cum se știe ș.a.m.d.). Deocamdată, spiritul universal mai „lucrează" însă, doar în capul lui Hegel a obținut deja repaus duminical, o circumstanță care coincide în mod fericit cu aceea că Hegel primise de curînd la Universitate o catedră de filozofie foarte generoasă la Berlin.

Pentru Hegel e clar: munca istoriei este o întîmplare adevărată. Ai toate șansele să găsești adevărul, dacă te desprinzi ca individ, deci dacă îți deviezi duminica ta particulară înainte de vreme. Pentru filozof sînt valabile următoarele: participarea la munca istorică a spiritului universal, dincolo de care există doar fructele găunoase ale „înțelepciunii închipuite".

După Hegel, cum se știe, spiritul universal activ ia forme din ce în ce mai concrete.

Feuerbach îl vede la lucru în atît de practica „asigurare de viață și contra incendiilor", iar David Friedrich Strauß îl observă în călătoria pe calea ferată. „M-a impresionat puternic această minunată operă modernă", scrie el, „conștiință visătoare în timpul unui astfel de zbor magic. Nici o teamă, ci sentimentul celei mai intime înrudiri a principiilor proprii cu astfel de descoperiri." În fine, pentru Marx industria este „cartea deschisă a forțelor omenești esențiale". Dar și cei activi se simt, uneori, inconfortabil. Strauß, într-o scrisoare: „Să nu ne amăgim, noua eră, care a răsărit, nu poate fi deocamdată îmbucurătoare pentru noi. Nu mai există elementul în care ne mișcam cel mai bine pînă acum. Astfel trebuie să se fi simțit animalele terestre și păsările cînd, pe vremea lui Noe, a început potopul. Pentru că elementul nostru era totuși... teoria, mă refer la activitatea spirituală liberă, neorientată către scop și nevoie. Aceasta este acum aproape imposibilă și va fi în curînd chiar proscrisă."

CAPITOLUL XVI

LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPREZENTARE. *Filozofia trupului: unde se termină gluma. Afirmarea de sine și dizolvarea sinelui. Puterea egoismului. Stat și drept. Proprietate.* Unio mystica *a compasiunii. Marele Nu. Muzică. Perspectiva de oaspete nedorit a negării. Penultimul și ultimul.*

„Activitatea spirituală liberă, neorientată către scop și nevoie" (D. F. Strauß) este cu adevărat „elementul" filozofiei schopenhaueriene. Această privire panoramică îndreptată pe și către întregul lumii și al vieții are nevoie de un loc potrivit și de un moment potrivit. Experiența montană îl familiarizase pe tînărul Arthur pentru prima dată cu o astfel de ocazie. Înălțimile filozofiei sînt descrise de Schopenhauer în opera sa principală cu următoarele cuvinte: „Cînd însă împrejurările exterioare sau dispoziția interioară ne scot brusc din fluxul nesfîrșit al dorinței, cînd cunoașterea se smulge din sclavia voinței, cînd atenția... concepe ... lucrurile... dezinteresată, ... dedicată în totalitate lor...: atunci se instaurează dintr-o dată, de la sine, liniștea căutată pe acel prim drum al dorinței, care ne scăpa însă în permanență, iar noi ne simțim pe deplin bine. Este starea cea mai lipsită de dureri, lăudată de Epicur drept cel mai înalt bun și drept stare a zeilor: deoarece, în acele momente sîntem scăpați de impulsul rușinos al voinței, sărbătorim sabatul muncii silnice a voinței, roata lui Ixion stă nemișcată" (I, 280).

Cel scăpat de „impulsul rușinos al voinței" este liber să vadă în orice doar spectacolul voinței. Actorul principal al acestei piese este corpul. Filozofia schopenhaueriană a corpului mătură dualismul tradițional corp–suflet și întreprinde, în același timp, ceva de neconceput pînă atunci: corpul, ca voință întrupată, devine principiul fundamental al unei întregi metafizici. „Fiecare adevărat act... (al) voinței este imediat și inevitabil și o mișcare a corpului său... Actul de voință și acțiunea corpului... sînt unul și același lucru, date însă pe două căi total diferite: o dată, cu totul nemijlocit și altă dată, în intuiția pentru rațiune" (I, 157).

Însă concepția tradițională a dualismului corp–suflet se sprijinise anume pe faptul că actul de voință și acțiunea trupului *nu* ar fi unul și același lucru. Încă de la Platon, „voința" fusese definită ca un impuls spiritual-sufletesc, care conduce trupul. Pentru Platon cunoașterea este cîștigarea unei suveranități independente de corp. O astfel de cunoaștere

domnește peste corp și devine izvorul unei dorințe „pure". Această voință frînge puterea corpului, care este o putere a morții, a ne-ființei. Platon numește corpul un „mormînt". Tradiția occidentală este plină de încercări grandioase de a face abstracție de corp. În aceste cazuri trebuia găsit întotdeauna un centru de comandă spiritual-sufletesc, de comenzile căruia ascultă corpul. Acest lucru nu este de mirare în vremuri care erau lăsate lipsite de apărare la cheremul sorții trupului. Vremuri care nu cunosc încă adevărata stăpînire naturală a propriului corp, vremuri fără stație de terapie intensivă, case de asigurări sociale și injecții buvabile și care trebuiau să se pună la adăpost măcar în mod imaginar de atacurile corpului. Afirmarea supremației spiritului venea ostentativ de aici, și totuși ea provenea din defensivă. Izvorul acestui idealism nu a fost dușmănia față de dorințe, cum ne place să bănuim astăzi, ci teama de moarte, teama de dureri, boli, molime, de zăcut la pat. Dacă iubeai viața, decădeai o dată cu corpul. Fanteziile de putere idealiste încercau să cîștige supremația asupra unui corp ce era considerat poarta prin care năvălea moartea. „Războiul și răscoalele și luptele nu sînt provocate de altceva decît de trup și de poftele sale", scrie Platon. Pentru Sf. Pavel, „carnea" este supusă „legii morții". Dorința sa de mîntuire nu este însă, din această cauză, potrivnică trupului: celor ce se alătură spiritului lui Christos el le promite un „nou corp".

Împotriva spiritualismului, care vrea să se desprindă de puterea corpului, a existat, desigur, întotdeauna și protestul cinic. Acesta se bazează, de regulă, pe faptul că te poți obișnui totuși cu propriul corp și că te poți simți comod în el. Dar și cinismul este supus legii îmbătrînirii, iar cînd problemele trupești se înmulțesc, crește și în acest caz nevoia de suveranitate independentă de corp. Renașterea ce se bucura de trup a fost înainte de toate o cultură a tinereții.

Acordul gălăgios cu trupul părea totuși polemic și ține deocamdată, ca o completare critică, de istoria idealismului vechi de secole. Lumea răsturnată a culturii de carnaval a rîsului, ale cărei explozii intempestive întru eliberarea festivă a trupului ne înveselesc, este, probabil, cea mai potrivită expresie pentru aceasta. Dar nimeni nu se gîndise serios la ideea de a căuta mîntuirea și vindecarea în comuniunea cu corpul. O astfel de idee a rămas rezervată secolului nostru și, în special, ultimului deceniu [prima ediție a cărții a fost publicată în 1987 — D.N.]. O întreagă generație, aflată în căutarea unor subiecte impregnate de mîntuire în istorie, subiecte cărora li se pot încredința speranțe mesianice, a încercat să înlocuiască „proletariatul", scos la pensie între timp, cu corpul omenesc. La fel ca și cu acela, acum trebuia să te legi și să te înfrățești cu acesta. Sînt scrise istorii despre epoca de aur a corpului și despre posibilul său viitor de aur. este predicată solidaritatea cu corpul înrobit. Se descoperă o luptă de clasă între cap și burtă. Corpul devine

un purtător de secrete care, dacă este ascultat cu atenție, spune tot ceea ce vrem să aflăm. De atunci sînt așteptate vorbele sale șoptite de oracol și este înconjurat el, cel protejat de casele de ajutor social, de o întreagă cultură de semnificații. „Simțirea" devine calea regală către adevăr. Corpul este cea mai nouă metamorfoză din cariera „lucrului în sine". Ca întotdeauna, și *acest* „lucru în sine" este plin de promisiuni.

Cînd Schopenhauer plasează, la rîndul lui, atît de energic corpul în centrul metafizicii sale, o face nu pentru că vrea să întemeieze împotriva idealistei lumi spirituale de dincolo o nouă religie a lumii de aici, religia trupului, ci pentru că vrea să distrugă iluzia că omul s-ar putea sustrage puterii suverane a corpului. Schopenhauer era departe de a mai și iubi ceea ce stăpînește omul, anume, propriul corp. El nu a dorit să compenseze iluzia distrusă a înălțării spirituale în ceruri prin iluzia unei înălțări în ceruri a trupului.

Întreaga concepție tradițională a unei voințe (sufletesc-spirituale), care ordonă corpului, este dată de Schopenhauer la o parte o dată cu distincția între acțiunea voinței și simpla intenție volitivă intelectuală. „Deciziile voinței, care se referă la viitor, sînt simple presupuneri ale rațiunii despre ceea ce vom voi odată și nu adevărate acte de voință" (I, 158). Nu depinde de forța rațiunii dacă decizia volitivă luată rațional este realizată, ci de faptul că această intenție incită sau nu voința mea, așa cum se manifestă ea în totalitatea existenței mele corporale. Rațiunea îi expune voinței motive, dar modul în care voința reacționează la aceste motive nu stă în puterea rațiunii. Decizia nu este luată înaintea acțiunii, în sensul unei legături cauzale între decizie și acțiune, ci decizia coincide cu acțiunea însăși. Înainte există intenția de a se decide într-un anumit mod. Hotărîrea vine însă doar în și prin acțiune. „Doar îndeplinirea pecetluiește decizia", scrie Schopenhauer. Cine sînt eu nu am voie să deslușesc din intențiile mele, ci numai din forma realizată și aceasta înseamnă, în același timp, din forma întrupată a vieții mele. Nu există o evadare într-o lume spirituală ascunsă, care să dea vieții mele practice un sens „mai adînc" sau chiar absolut. Faptele vieții mele sînt cartea deschisă a identității mele. Eu sînt ceea ce am dorit să fiu. Voința din mine nu este ceva ce aș putea „face", voința, care sînt eu, are loc. Schopenhauer argumentează împotriva teoriei tradiționale a libertății de voință:

„Ea constă deci din aceea că omul este propria sa operă, în lumina cunoașterii. Eu spun, dimpotrivă: el este propria sa operă înaintea oricărei cunoașteri, iar aceasta se adaugă numai pentru a lumina opera. De aceea, el nu poate hotărî dacă să fie așa sau așa, nici nu poate deveni un altul; ci el *este*, o dată pentru totdeauna, și cunoaște succesiv *ce este*. La alții, el *vrea* ceea ce cunoaște; la mine *cunoaște* ceea ce vrea" (I, 403).

La Schopenhauer, capul este și el o parte a corpului, în sens propriu. Gîndirea este, de aceea, în ultimă instanță, tot numai o acțiune a voinței.

Însă voința, care sîntem noi în ansamblu, se manifestă în corpul nostru cu putere și perceptibilitate diferite. Chiar și viața vegetativă a corpului nostru este voință, fie că o remarcăm sau nu, iar noi observăm acest lucru, de regulă, doar în cazul unor tulburări funcționale, cum ar fi durerea, indispoziția ș.a.m.d. Pentru Schopenhauer, capacitatea de cunoaștere a omului nu-l rupe pe acesta de acțiunea voinței asupra corpului său, ci Schopenhauer definește cunoașterea drept un organ al voinței, prin care sînt compensate alte lipsuri trupești. Referitor la poziția omului față de restul naturii, Schopenhauer scrie: „Voința, care pînă acum (în natura extraumană — R. S.) își urma instinctul în întuneric, cu cea mai mare siguranță și fără greșeală, a aprins, la acest nivel (al omenescului — R. S.) o lumină" (I, 223). Acest fapt a fost necesar, pentru ca „omul, ființa complicată, multilaterală, educabilă, foarte pretențioasă și expusă nenumăratelor agresiuni" (I, 224), să poată chiar exista. În capacitatea noastră de cunoaștere, noi rămînem deci legați în principal de voință: „Însăși cunoașterea, cea rațională, ca și cea intuitivă... destinată inițial doar slujirii voinței, îndeplinirii scopurilor ei, îi rămîne, de obicei, și aproape în întregime, îndatoritoare" (I, 225).

„Împotriva puternicei voci a naturii", scrie Schopenhauer, „reflecția nu poate face prea multe" (I, 389). Schopenhauer dă frîu liber talentului său satiric demn de luat în seamă în descrierea tuturor jignirilor spiritului, cînd acesta intră în coliziune cu uneltirile corpului. Cea mai puternică voce a naturii și, prin aceasta, și cea mai potrivită ocazie pentru spirit de a se blama este — cum ar putea fi altfel — sexualitatea. Schopenhauer numește organele genitale „adevăratul *punct focal* al voinței" (I, 452). Natura din noi, care își urmărește neiertător scopul originar, reproducerea, se prezintă cel mai adesea conștiinței și sensibilității noastre ca sentiment al îndrăgostirii. Organele genitale se caută, iar sufletele cred că s-au găsit. Oamenii se descoperă ca indivizi și de aceea trebuie să fie păcăliți ca să îndeplinească țelul speciei. Acest lucru este realizat de pofta trupului și de dragostea sufletelor. Se împlinește o depășire voluptuoasă a limitelor individualității. Depresia postcoitală este adesea întoarcerea dezamăgitoare din acest amestec. Maurul și-a făcut datoria, maurul poate să plece. Conform lui Schopenhauer, în lumea animală natura acționează și mai „naiv": acolo, masculul este cîteodată omorît după împerechere sau își ia singur viața. În lumea oamenilor, mitologia vorbește despre legătura fascinantă dintre dragoste și moarte, însă forma cotidiană a acestei legături este, apoi, mai degrabă „năpasta căminului". „Natura... împinge cu toată forța omul, ca și animalele, spre reproducere. După aceea, ea și-a atins scopurile în ceea ce privește individul și devine indiferentă față de dispariția acestuia, deoarece pentru ea, ca voință a vieții, interesată doar de menținerea speciei, individul nu înseamnă nimic" (I, 452).

Că toată „cunoașterea este pusă în slujba voinței“ este deci valabil în mod special și pentru sexualitate, care, ca putere supraindividuală, îl face pe individ să se agite. Tocmai pentru că aici este „punctul focal al voinței“, Schopenhauer e hotărît să descopere impulsurile sexuale ascunse și în domenii mai îndepărtate ale vieții, unde nu s-ar bănui că ele există. Astfel de observații „psihologice“, prin care este un antemergător puternic al lui Freud și Nietzsche, pot fi găsite în număr mare în al doilea volum, redactat mai tîrziu, al operei sale principale, și în *Parerga*. În primul volum, în care sînt schițate dintr-o trăsătură contururile întregii sale filozofii, Schopenhauer nu are timpul și nici suficient material adunat, pentru a putea face astfel de cercetări în detaliu. Sexualitatea este însă deja de o importanță centrală în primul volum, chiar dacă el se ocupă de aceasta doar pe cîteva pagini. Pentru că sexualitatea, așa cum este trăită de el, devine modelul chinuitor al înseși activității voinței. De aici își trag seva afectivă verdictele lui Schopenhauer despre voință. Un exemplu: Schopenhauer tocmai vorbește de pietre și de gravitația acestora, care le atrage continuu către un centru, cînd, la cuvintele „strădanie fără sfîrșit“, el găsește imediat un punct de trecere spre activitatea continuă de procreare: „La fel este și viața animalului: procrearea este culmea acesteia, după atingerea căreia viața primului individ se scufundă încet sau accelerat, în timp ce unul nou asigură naturii perpetuarea speciei și repetă același fenomen“ (I, 240). Fenomenul generării trece peste viețuitoarele individuale cu nepăsare. Omul însă, care se descoperă ca individ, mai are și ghinionul de a deveni conștient în el însuși de această indiferență a naturii. El descoperă acest fapt tocmai în sexualitate, care îl aruncă brusc în lumea animalelor. La împerechere, el devine o ființă sexuală. Schopenhauer, care, altfel, își bătea joc cu plăcere — în orice caz venind „de sus“, de la „conștiința mai bună“ — de aderența temătoare la principiul individuației, a suportat foarte greu această umilire „de jos“. Cum scrisese tocmai Schopenhauer, în cartea mai intimă a manuscriselor sale: „Imaginează-ți cea mai frumoasă, cea mai îndrăgostită pereche... Urmărește-o acum în clipa savurării voluptății — toată joaca, toată acea grație delicată nu mai există, au dispărut brusc la începutul « actului », lăsînd locul unei seriozități profunde. Ce fel de seriozitate este aceasta? Este seriozitatea animalității“ (HN I, 42). Pentru Schopenhauer, o dată cu această seriozitate încetează bucuria — bucuria erotismului și bucuria față de filozofia naturii din timpul său, ce se integra în natură cvasierotic. În cartea sa cu manuscrise, el îi numește pe filozofii naturii — se referă la Schelling, Steffen, Troxler și alții — o „categorie specială de nebuni“, care nu știu despre ce vorbesc. Ei au făcut din natură iubita lor platonică; ei pot fremăta față de natură doar cînd aceasta este prezentă la o distanță lipsită de risc. „Încearcă însă o singură dată să fii cu totul natură: este groaznic de imaginat: nu poți avea liniște

spirituală, dacă nu ești hotărît ca, la nevoie, să te distrugi pe tine și aceasta înseamnă toată natura pentru tine“ (HN I, 27). Schopenhauer a fixat apoi această disperare, în opera sa principală, într-un tablou grandios: „Deoarece, așa cum un marinar stă într-o barcă, bazîndu-se doar pe vasul fragil, pe o mare furtunoasă, care, nemărginită, ridică și coboară din toate părțile munți de apă vuindă; la fel stă liniștit, în mijlocul unei lumi a chinurilor, omul individual, sprijinit și bazîndu-se pe *principium individuationis*... Lumea nemărginită, plină de suferințe, cu un trecut nesfîrșit și cu un viitor nesfîrșit, îi este străină, este pentru el chiar o poveste: persoana sa care dispare, prezentul său fără dimensiuni, confortul său de moment, toate acestea sînt reale pentru el... Pînă atunci, în el trăiește ascunsă în cea mai intimă adîncime a conștiinței presimțirea extrem de întunecată că toate acelea nu-i sînt, de fapt, atît de străine, ci au o legătură cu el, legătură de care nu-l poate apăra *principium individuationis*. Din această presimțire provine deci acea oroare indestructibilă și... comună tuturor oamenilor, care îi cuprinde brusc atunci cînd, printr-o întîmplare oarecare, își pierd încrederea în *principium individuationis*“ (I, 482).

Ceea ce pentru Schopenhauer este o „oroare“ devine un deliciu pentru filozofia romantică a naturii, în a cărei apropiere este plasat adesea Schopenhauer. Novalis, spre exemplu, folosește aceeași imagine a naturii, însă ceea ce Freud a numit, mai tîrziu, „sentimentul oceanic“ al dizolvării de sine este pentru el ceva atractiv: „Cui nu-i tresaltă... inima în dorință vioaie, atunci cînd simte în sine cea mai intimă viață a naturii în toată plenitudinea ei! Cînd în el se extinde, apoi, acel sentiment puternic, pentru care limba nu are alt nume decît iubire și voluptate... și se scufundă bubuind, într-o dulce teamă, în sînul fascinant-întunecat al naturii, cînd biata personalitate se sfîșie în poftele copleșitoare ale dorinței și nu rămîne altceva decît un punct focal al incomensurabilei forțe creatoare, un vîrtej care atrage, în marele ocean.“

La Novalis, ca și la Schopenhauer, individul devine, în urma impactului puterilor supraindividuale ale naturii, o „biată personalitate“. Între timp, spiritul romantic experimentează dorința jertfirii de sine („și nu voiesc să mă cruț...“, Eichendorff). Schopenhauer îi critica pe acești oaspeți nepoftiți ai lui Dionysos pentru că nu au forța de a arunca o privire lipsită de iluzii asupra acelui element ademenitor al autodizolvării. Pentru că, urmărind natura noastră interioară, noi nu ajungem într-un protector „regat al mumelor“ (Goethe). Nu obținem de acolo o ușurare, ci un sentiment de revoltă. „Pămîntul nostru se mlădiază, însă după noi viața și activitatea lui sînt prietene apropiate ale noastre“, scrie romanticul Steffens. Nu, spune Schopenhauer, nu putem fi prieteni cu un Pămînt căruia nu-i pasă deloc de noi, care primește, o dată cu moartea noastră, viața speciei noastre. Sîntem, ce-i drept, natură prin toată ființa noastră — în această privință, el le dă dreptate romanticilor —,

însă tocmai de aceea sîntem victime sigure ale lipsei ei de milă, ale luptelor ei asemănătoare celor din junglă, ale disensiunilor din natură. „Astfel vedem, peste tot în natură, ceartă, luptă și alternanțe ale victoriilor și vom recunoaște clar în continuare, tocmai în acestea, cezura esențială voinței... Această luptă generală atinge evidența cea mai puternică în lumea animală, care își ia mîncarea din cea vegetală, și în care, din nou, fiecare animal devine prada și hrana altui animal..., prin aceea că fiecare animal își poate menține existența doar prin omorîrea constantă a altui animal; astfel încît voința de viață se înfruptă în mod independent din ea însăși și este propria sa hrană, sub diferite forme, pînă cînd neamul omenesc, pentru că le domină pe toate celelalte, vede în natură un produs pentru uz propriu, dar același neam... dezvăluie în ea însăși, cu cea mai mare claritate, acea luptă, acea autodedublare a voinței și devine « homo homini lupus » (omul, un lup pentru om — R. S.)“ (I, 218).

Individul stăpînit de voință nu poate fi altfel decît egoist, iar societatea este, așadar — urmîndu-l întru totul pe Hobbes, care face, și el, din „homo homini lupus“ baza antropologică a teoriei sale despre stat —, starea latentă de război a egoismelor. Schopenhauer cuplează printr-o mișcare surprinzătoare, dar plauzibilă în sine, noțiunea egoismului individual cu meditațiile sale filozofico-transcendentale fundamentale: „în sine“, totul este, ce-i drept, voință, însă individul, în care coincid subiectul voinței și subiectul cunoașterii, vede voința, în orice alt lucru decît în sine, doar ca „reprezentare“ și doar pe sine experimentează această voință concomitent ca realitate interioară. Aceasta înseamnă că voința, cea care stă la baza tuturor fenomenelor, „deci ceea ce este cu adevărat real, este descoperită (de individ) nemijlocit doar în interiorul său“ (I, 454). Astfel se explică, spune Schopenhauer în continuare, „că fiecare individ, ce dispare cu totul în lumea nemărginită și este micșorat pînă la a ajunge nimic, face din sine totuși centrul lumii, ține cont, înainte de orice, de existența sa proprie și de bunăstarea sa, din punctul de vedere al naturii este chiar dispus să sacrifice acestora totul, este pregătit să distrugă lumea, ca să prelungească puțin sinele său, această picătură în ocean. Această dispoziție se numește *egoism*, care este în esența fiecărui lucru din natură. Tocmai el este însă acela prin care contradicția internă a voinței ajunge să fie revelată în mod îngrozitor... Așadar, în timp ce fiecare își este dat sieși nemijlocit ca întreaga voință și ca întreaga reprezentare, ceilalți îi sînt dați numai ca o reprezentare a sa; de aceea, propria sa ființă și menținerea acesteia primează față de toți ceilalți. Fiecare își privește moartea ca pe sfîrșitul lumii, în timp ce o consideră pe cea a propriilor cunoscuți drept un lucru oarecum indiferent... În conștiința ridicată la cel mai înalt nivel, cea omenească, trebuie ca, la fel ca și cunoașterea, durerea, bucuria, și egoismul să fi atins nivelul cel mai înalt, iar contradicția indivizilor,

condiționată de acesta, trebuie să iasă la iveală în modul cel mai îngrozitor. Vedem acest lucru peste tot, în mic și în mare, îl vedem cînd dinspre latura înspăimîntătoare, în viața marilor tirani și răufăcători și în războaiele pustiitoare, cînd dinspre cea rizibilă... Însă el iese cel mai clar la iveală de îndată ce o mulțime oarecare de oameni este eliberată de orice lege și ordine: aici se arată imediat și cel mai pregnant « bellum omnium contra omnes » (războiul tuturor împotriva tuturor — R. S.), pe care Hobbes...\l-a descris cu acuratețe“ (I, 455).

Pornind de la acest fundal, Schopenhauer își dezvoltă teoria despre stat, sprijinită în fapt și pe Hobbes: statul le pune „animalelor de pradă“ o „botniță“; astfel, ele nu devin mai bune din punct de vedere moral, însă ajung „inofensive ca un erbivor“ (I, 473). Statul este, per total, o instituție represivă defensivă. Fiecare vrea să facă rău, nimeni nu vrea să sufere de pe urma unui rău. Deoarece nu morala, ci voința este categoria antropologică fundamentală a lui Schopenhauer, pentru el nu există, în mod primar, nici un sentiment al dreptății, ci doar durerea provocată de nedreptăți. Această durere constă în influențarea, ofensarea, rănirea sferei proprii a voinței, ceea ce izvorăște din individ. Acesta, pregătit întotdeauna să atace sfere de voință străine, trebuie, în același timp, să fie interesat în a fi apărat de astfel de încălcări abuzive în propria sa sferă de voință. El trebuie să fie descurajat de propriile abuzuri; prin această descurajare, el este, concomitent, protejat de abuzurile unor străini asupra propriei sfere.

Schopenhauer contrazice în mod expres toate teoriile dezvoltate de urmașii lui Kant, care așteptau de la stat o îmbunătățire, o moralizare a omului (Schiller, Hegel) sau care vedeau în stat un fel de organism omenesc superior (Novalis, Schleiermacher ș.a.). Conform lui Schopenhauer, statul îl apără pe om de sine însuși, însă nu-l poate face mai bun. Statul este o mașină socială care, în cel mai bun caz, cuplează egoismul colectiv cu interesul colectiv de supraviețuire. „Statul este... orientat într-atît de puțin împotriva egoismului și astfel făcut încît, tocmai invers, pornind de la ceea ce este de la sine înțeles, metodic, trecînd de la punctul de vedere unilateral la cel general și, astfel, creat din însumarea întregului egoism colectiv și existînd doar pentru a servi acestuia, este construit din presupunerea corectă că moralitatea pură, adică acțiunea corectă, din motive morale, nu este de așteptat; exceptînd faptul că el însuși ar fi superfluu. Urmărind bunăstarea indivizilor, statul nu este îndreptat în nici un caz împotriva egoismului, ci împotriva tuturor consecințelor dezavantajoase ale egoismului, care provin alternativ din multitudinea indivizilor egoiști și distrug bunăstarea acestora“ (I, 472).

Schopenhauer își dorește un stat dotat cu importante instrumente ale puterii pentru înfăptuirea acestui scop, însă statul trebuie să rămînă o putere a exteriorului. Tocmai pentru că nu recunoaște statului nici o

competență morală, acesta nu are nici ce căuta și nici ce rîndui în interiorul cetățenilor săi: „Statul nu trebuie să fie deloc preocupat de voință și dispoziție ca atare, ci numai de *faptă*...; pentru el, fapta, ceea ce se întîmplă, este singura realitate: dispoziția, intenția sînt cercetate doar în măsura în care din ele poate fi cunoscută importanța faptei. Prin urmare, statul nu va interzice nimănui să omoare sau să urască în mod constant pe cineva în gînd, atîta vreme cît știe că teama de sabie și de roată vor înfrîna în mod constant efectele acelei dorințe. Statul nu are, în nici un caz, planul nebunesc să distrugă predispoziția de a face nedreptăți, intențiile răuvoitoare; el trebuie să contrapună în permanență fiecărui posibil motiv pentru exercitarea unei nedreptăți un motiv mai puternic de renunțare la aceasta, sub rezerva unei pedepse inevitabile" (I, 470).

Schopenhauer vrea o mașină statală în stare de funcționare și nu, ca romanticii, de exemplu, un stat ca organizare a sensului vieții. Dascălul lui Schopenhauer, Schleiermacher, scrisese: „Cine vede, astfel, cea mai frumoasă capodoperă a omului (statul — R. S.)... numai ca pe un rău necesar..., acela trebuie să simtă doar ca o îngrădire ceea ce este destinat să-i ofere cel mai înalt grad al vieții."

Pentru Schopenhauer, statul este într-adevăr un „rău necesar".

În consens cu avertismentul hölderlinian: „Tocmai de aceea statul a devenit un iad, pentru că s-a dorit ca el să fie un rai", Schopenhauer nu dorește un stat cu suflet, care, apoi, să încerce să fure sufletul cetățenilor săi. Schopenhauer apără fără nici un compromis libertatea de gîndire. În acest caz nu are voie să existe criteriul menținerii statului. Tocmai de aceea, el și-a vărsat întreaga ironie asupra lui Hegel, pe care îl acuză că și-a creat întreaga filozofie din cuvinte și acțiuni ale statului prusac.

În conexiune cu teoria sa despre stat, Schopenhauer dezvoltă și cîteva teze foarte temerare în problema proprietății. El se întreabă în ce măsură și pînă unde trebuie ca statul să protejeze proprietatea. Tradusă în terminologia sa, întrebarea sună astfel: în ce măsură aparține proprietatea de moment sferei de voință a individului care o revendică? Schopenhauer răspunde, plecînd în mod consecvent de la planul voinței legate de trup. „Pentru că *proprietate*... poate fi ... doar ceea ce este prelucrat prin forțele sale (ale omului — R. S.), prin extragerea căreia sînt scoase astfel forțele trupului său din voința obiectivată a acestuia, pentru a le lăsa să servească voinței obiectivate într-un alt trup" (I, 459).

Pe scurt: proprietate, care să merite să fie păzită ca sănătatea trupului, există doar ca „rod al muncii". „Dreptul moral la proprietate" se fundamentează „numai și numai pe prelucrare" (I, 460). Prin urmare, proprietatea care ar fi fost adunată fără o astfel de muncă ar fi hoție.

Însă Schopenhauer, care trăiește totuși din moștenirea tatălui său, ne oferă acum spectacolul acelei coliziuni în care spiritul se blamează întotdeauna cînd se ciocnește de interes. Propria teorie despre proprietate îl

pune în dezavantaj pe beneficiarul de sinecură Schopenhauer; el trebuie deci să modifice teoria în așa fel, încît să găsească el însuși un loc în ea. Reușește acest lucru printr-o singură frază — nici pretextele nu sînt lungi la Schopenhauer —, care îi răpește proaspăt createi teorii a proprietății toată ascuțimea și radicalitatea: „Dreptul de proprietate fundamentat moral, cum a fost derivat mai sus, îi conferă, conform naturii sale, proprietarului o putere la fel de neîngrădită asupra lucrului, ca și aceea pe care o are asupra propriului corp; de unde urmează că el își poate transfera altora, prin schimb sau donație, proprietatea, iar aceștia vor avea același drept moral asupra lucrului" (I, 461).

Prin urmare: el a primit „prin transfer" moștenirea tatălui său și, astfel, este introdus în drepturile sferei voinței tatălui său, devine și din punctul de vedere al proprietății carne din carnea lui; prin aceasta, își poate exercita „puterea neîngrădită" asupra proprietății încorporate lui și, astfel, va considera mai tîrziu Revoluția din 1848 drept revolta unei canalii, care rîvnește la proprietatea lui legală.

În analizele sale dure despre dreptate/nedreptate și stat, Schopenhauer accentuează în permanență că nu dorește să creeze rețete sau maxime morale, ci vrea să se comporte pur descriptiv, să observe doar ceea ce se întîmplă. Voința conduce lumea, nu există o morală care să i se opună eficient. Astfel este de așteptat ca punctul de plecare al argumentației lui Schopenhauer să nu fie un sentiment al dreptății, ci evidența durerii la suferirea unei nedreptăți, care este interpretată drept rănire a sferei voinței proprii trupului. O evidență interioară comparabilă, care ar putea determina pe cineva să facă lucruri juste, nu există pentru el. Numai teama de suferința provocată de o nedreptate poate oferi o oarecare contrapondere poftei de devorare potențial neîngrădită a propriei voințe, care nu respectă o sferă străină a voinței. O astfel de evidență interioară („conștiință", „imperativ categoric") afirmată în permanență nu este pentru Schopenhauer altceva decît fantasma speculativă a unei gîndiri supuse dorinței, care se confundă cu realitatea.

Schopenhauer știe, desigur, că — în special după Revoluția franceză — încercările de a îmbunătăți nu numai conviețuirea oamenilor, ci și oamenii înșiși, au conjuncturi repetabile. Cu un sarcasm nedeghizat, Schopenhauer vrea să atragă atenția, în acest context, că fiecare așa-numit „progres" doar a chinuit pacientul numit „omenire", însă nu l-a vindecat. De aceea, el numește „mîrșav", uneori și „nerod" optimismul, cînd ia în vizor acea mulțumire de sine cu care se afirmă că istoria omenirii a trebuit să lucreze milenii la rînd ca să creeze tocmai generației existente la acea vreme un loc sub soare. Ținînd cont de dimensiunea sumbră a istoriei recente, doar Schopenhauer, cu al său pesimism, pare să fie cu adevărat la înălțimea vremurilor. Pentru Schopenhauer, istoria nu este o întreprindere cu finalitate, ci — observată

de la o distanță rezonabilă — este un mare carnaval al imuabilului. Cine se situează pe poziția metafizicii voinței va constata, conform lui Schopenhauer, „că în lume toate se petrec precum în dramele lui Gozzi, în care apar întotdeauna aceleași personaje, cu aceleași intenții și cu aceeași soartă: desigur că mobilurile și împrejurările sînt altele în fiecare piesă, însă spiritul împrejurării este același: personajele unei piese nu știu nici ele nimic despre întîmplările din altă piesă, în care au apărut totuși; din această cauză, Pantalone nu a dat dovadă de mai multă îndemînare sau generozitate, Tartaglia de mai multă conștiinciozitate, Brighella de mai mult curaj și Colombina de mai multă decență“ (I, 263).

Nimic nou sub soare, voința dă peste tot și în ultimă instanță același spectacol; strategia de autoconservare cere ca măcar să nu fi păcălit prea dureros. Politica, statul, dreptul — acestea sînt, la Schopenhauer, domenii în care este necesar să procedezi rafinat cu superioritatea voinței. Sarcina politicii poate fi doar evitarea în permanență a celui mai mare rău.

Într-o vreme care proclamă politica „soartă“ (Napoleon), într-o vreme cînd *întregul* om vrea să se realizeze prin politică și în care, invers, politica tinde să cuprindă întregul om, Schopenhauer pledează pentru o noțiune extrem de subțiată a politicii.

Verdictele lui Schopenhauer despre istorie, drept, politică ș.a.m.d. se datorează, într-o măsură recunoscută, perspectivei unui observator neimplicat. Doar pentru acesta, totul poate deveni carnaval. Filozoful vrea să rîdă la urmă, ca să nu se rîdă de el. El se apără de Miercurea cenușii*, fugind din calea carnavalului. Aceasta este strategia fericirii la Schopenhauer.

Toate analizele vieții omenești cotidiene și istorice, adunate în precedentele trei cărți ale operei sale principale, sînt, altcumva nici nu se putea, inspirate de acel mare *nu* căruia Schopenhauer îi dedică a patra carte, cea de încheiere, a operei sale principale.

Pînă acum, Schopenhauer ne-a făcut cunoștință cu voința ca putere de nedepășit a realului. Acum urmează NEGAREA VOINȚEI. De unde să vină aceasta, unde să ducă ea?

Ce este această negare a voinței am început să bănuim în cazul analizării de către Schopenhauer a artei care, conform accepțiunii sale, produce artistului și celui ce lasă ca arta să acționeze asupra sa un moment de lipsă a voinței. Iar aceasta înseamnă: la apariția artei și la intuirea ei intră întotdeauna în joc un efect al negării voinței. Însă, încă o dată: cum poate fi gîndită negarea voinței măcar ca posibilitate, în metafizica voinței a lui Schopenhauer?

---

* Miercurea cu care începe postul Paștelui (*bis. cat.*).

Voința, acest „lucru în sine" din noi, nu ne stă totuși la dispoziție; voința — ne-a învățat Schopenhauer — doar este ființa noastră, pe care nu o putem depăși. Nu avem însă voie să uităm că Schopenhauer cunoaște un astfel de extaz al lipsei de voință încă înainte de orice capacitate de înțelegere. De aceea, el nu obosește să tot accentueze: „După cum cunoașterea, din care provine negarea voinței, este una intuitivă și nu una abstractă, la fel, ea își găsește expresia desăvîrșită numai în faptă și nu în noțiuni abstracte" (I, 521).

El nu ar dori să scoată la iveală negarea voinței ca posibilă atitudine printr-o scamatorie noțională, dar ar vrea să o facă inteligibilă — în cadrul conceptual al propriei metafizici a voinței.

Dacă rămîne în acest cadru, Schopenhauer trebuie să interpreteze negarea voinței ca pe o *acțiune a voinței* înseși și nu ca pe un efect al unei cunoașteri independente de voință sau care chiar o domină pe aceasta. Imanența radicală a metafizicii sale a voinței interzice orice intervenție transcendentă a unor puteri superioare — despre care Schopenhauer obișnuia oricum să glumească, atunci cînd observa acest lucru la alții. Schopenhauer nu va avea, de fapt, voie să vorbească — ceea ce face, cîteodată — despre faptul că voința este „frîntă" de cunoaștere, ci va trebui să spună că aceasta „se stinge", că „se întoarce împotriva ei înseși" — un procedeu care poate fi, apoi, însoțit de cunoașterea lumească extatică a negării ca epifenomen. Pe scurt: Schopenhauer nu vrea să facă negarea voinței inteligibilă în mod primar ca eveniment al *cunoașterii*, ci ca eveniment al ființei. Deoarece voința este totul, ea nu va putea fi negată de altceva decît de ea însăși. Pentru un metafizician al voinței, negarea acesteia poate fi gîndită numai ca *autosuspendare a voinței.*

Schopenhauer pregătește trecerea către mistica noțională a negării voinței, cu teoria sa despre milă.

Pentru Schopenhauer, mila nu este o cerință morală, ci un nume pentru o experiență însoțită de un sentiment puternic, ce fulgeră ocazional; anume, experiența că totul în afara mea este tot voință și că fiecare durere și fiecare chin suferă la fel de mult ca și mine. Pentru cel ce simte milă, „vălul *mayei* a devenit transparent, iar iluzia *principiului individuației* l-a părăsit. El se recunoaște pe sine, esența sa, voința sa în fiecare ființă, deci și în cel suferind" (I, 508). *Mila este o experiență proprie individuală a voinței, fără autoafirmarea individuală a voinței.* Mila este capacitatea de a extinde, în anumite momente, intensitatea experienței voinței pe propriul corp dincolo de limita trupului. Voința din mine are întreaga forță, dar nu mai acționează pe frontul autoafirmării; ea se găsește într-o stare de dispersie unică: nu se mai concentrează doar asupra propriului corp, ci i se dă frîu liber și nu mai reușește

să distingă ceea ce este propriu de ceea ce este străin: „Tat twam asi!" (Tu ești toate acestea!)

Plecînd de la experiența de identitate a milei, desemnată cu această formulă provenită din vechea Indie, Schopenhauer trece la mistica negării, care este mai presus de orice rațiune și care pare celor deștepți o nebunie.

„Dacă acel văl al *mayei*, *principium individuationis*, este ridicat atît de mult de pe ochii unui om, încît el nu mai face deosebire între persoana sa și cea străină..., urmează de la sine că un astfel de om, care în toate ființele se recunoaște pe sine, ceea ce are el mai profund și sinele său adevărat, trebuie să considere și suferințele nesfîrșite a tot ce viețuiește ca fiind ale sale și, astfel, să-și însușească durerea întregii lumi. Nici o suferință nu-i mai este străină... El recunoaște întregul, cuprinde esența acestuia și o descoperă prinsă într-o trecere constantă, o tendință fără valoare, o contradicție internă și o suferință permanentă; vede, oriunde ar privi, omenirea suferindă și animalitatea suferindă și o lume care dispare. Toate acestea îi sînt însă, acum, atît de apropiate cum este numai propria persoană pentru cel egoist. Cum ar putea ca, după o astfel de cunoaștere a lumii, să fie de acord, prin acte constante de voință, tocmai cu această viață și, astfel, să se lege tot mai mult de ea, să și-o apropie tot mai mult? Așadar, cînd cel care este încă prins în *principium individuationis*, în egoism, recunoaște doar lucruri singulare și relația acestora cu propria persoană, iar acestea devin apoi *motive* mereu reînnoite ale dorinței sale, atunci acea cunoaștere descriptivă a întregului, a esenței lucrurior în sine va deveni, dimpotrivă, *calmant* al întregii și al fiecărei dorințe. Voința își pierde, astfel, interesul față de viață: ea se teme, acum, de plăcerile acesteia, în care recunoaște confirmarea vieții. Omul ajunge la starea renunțării de bunăvoie, a resemnării, a adevăratei relaxări și a totalei lipse de voință" (I, 514).

Acest loc central al trecerii este insuficient precizat, pentru că este victima neînțelegerii.

Cum am putea, scrie Schopenhauer, ca, după o „astfel de cunoaștere a vieții", să fim „de acord cu această viață, prin acte constante de voință"? Ca și cum o cunoaștere oarecare ar putea avea de la sine forța de a rupe legătura ce ne leagă de voință. Schopenhauer se exprimă aici, de parcă negarea voinței ar fi, în cele din urmă, tot o chestiune de consecvență intelectuală. Acesta aproape că este, din nou, kantianism: „virtutea" radicalizată în asceza ce neagă lumea, provenită din forța rațiunii morale. „Cunoașterea completă a propriei ființe" trebuie să devină „calmant al oricărei dorințe", scrie Schopenhauer. El se apără împotriva regresiei în kantianismul cucernic față de rațiune, amintind despre distincția dintre „cunoașterea abstractă" și cea „intuitivă". Între acestea există o prăpastie. Cunoașterea „intuitivă" are de-a face mai

mult cu inspirația decît cu înțelegerea discursivă, mai mult cu convertirea decît cu convingerea. Pentru ilustrare, este atras bătrînul Matthias Claudius, cu a sa „renaștere“ pietistă. Schopenhauer dă ca exemplu sfinții și asceții, care transpun în realitate această mare negație pe trupul și viața lor. Tocmai aceasta e ideea: negația nu trebuie să se exprime aproape deloc într-o cunoaștere intelectuală, ea se întrupează în acțiune și în schimbarea vieții. Fiecare comunicare despre aceasta este o traducere incompletă, ea preia limbajul epocii: „conform dogmelor“, pe care cineva și le-a integrat deja rațiunii, comportamentul de negare se va manifesta cu mari diferențe, după cum cel care vorbește este un creștin, un ateu, un budist ș.a.m.d. Autointerpretarea dogmatică are loc pentru „satisfacerea rațiunii“ (I, 520). Dar negația însăși nu este opera judecății raționale. Schopenhauer recurge la terminologia creștină a „alegerii de grație“, pentru a ilustra faptul că misterul negației nu este un rod al deciziei, ci o întîmplare, că nu ajungi la el, ci el vine peste tine. La fel, descrierea schopenhaueriană a rolului cunoașterii în actul negației rămîne indecisă, chiar contradictorie. El scrie: „Pentru că atunci cînd voința de viață este prezentă, ea, ca singurul fapt metafizic sau ca lucrul în sine, nu poate fi oprită de nici o putere... Ea însăși nu poate fi anulată prin nimic, decît prin *cunoaștere*“ (I, 544). Cu puține rînduri mai jos, puterea unei astfel de cunoașteri este interpretată, după cum e consecvent, ca o putere naturală a voinței întoarse: „Natura conduce voința către lumină, pentru că voința își poate găsi eliberarea doar în lumină“ (I, 544). Negarea voinței este deci ea însăși încă un act — un ultim act? — al istoriei naturale a acestei voințe. Privită astfel, negarea voinței nu este un triumf asupra voinței de viață, ci misterul autodizolvării sale. „La fel“, scrie Schopenhauer chiar în final, după mai multe ezitări în această problemă, „și efectul calmantului este, în cele din urmă, tot un act liber al voinței“ (I, 549).

Acea „beatitudine“ a negației, cînd totul se liniștește, cînd lumea se oglindește în privirea neimplicată ca într-o apă nemișcată, netulburată, cînd nu mai sînt victima trupului meu și cînd acesta nu mai este decît o „scînteie mocnită“ (I, 530) — atunci, conform observației șoptite a lui Schopenhauer, dispariția ar putea ascunde în ea, din nou, o apariție glorioasă: „În spatele existenței noastre stă, de fapt, altceva, care ne devine accesibil doar atunci cînd ne eliberăm de lumea aceasta“ (I, 549).

Opera lui Schopenhauer se încheie cu frazele: „Recunoaștem liberi ... că tot ceea ce rămîne după dizolvarea totală a voinței nu mai înseamnă, în orice caz, nimic pentru toți cei care sînt încă plini de voință. Însă și invers, pentru cei în care voința și-a schimbat fața și s-a negat, lumea noastră atît de reală, cu sorii ei și cu Căile ei Lactee, nu mai înseamnă nimic“ (I, 558).

Oare Schopenhauer știe despre ce vorbește? El nu a fost un sfînt, nici un ascet. Nici mai tîrziu, el nu a devenit Buddha din Frankfurt. El

și-a îngrijit și întreținut propriul corp într-un mod aproape ipohondric, departe de a-l degrada la starea de „scînteie mocnită"; el nu a fost nici cast, nici măcar îngrozitoarea sa teamă față de boala venerică nu l-a putut opri. La negare se pricepea strălucit, cînd nu era vorba tocmai de propria voință. El a știut să-i impună uneori tocmai acestei voințe o valabilitate în mod înverșunat. Și totuși acest *Poltergeist** are clipele sale de „conștiință mai bună". El a privit dincolo de gardul autoafirmării, însă a rămas un oaspete nepoftit, ținut la gard, al acelui extaz al negației, despre care vorbește sfîrșitul operei sale. Și pentru că rămîne un oaspete nepoftit, el este atașat în special de acea clipă a trecerii graniței, care, pentru el, este arta. Cele mai captivante pasaje ale operei sale sînt acelea dedicate muzicii, și anume fenomenului de graniță. În muzică, „lucrul în sine", voința sînt prezente ca un joc pur, lipsit de întrupare. Totul apare încă o dată aici, ca pentru despărțire, însă lumea fenomenală a dispărut deja: „Muzica (este) ... cu totul independentă de lumea fenomenelor, o ignoră de-a dreptul, ar putea pînă și să subziste într-o oarecare măsură, chiar dacă lumea nu ar exista" (I, 359). Muzica este încă o dată întreaga lume, dar fără corp. Ea divulgă inima lucrurilor (I, 367), prin ea „vorbește cel mai adînc interior al esenței noastre" (I, 357). „Lucrul în sine" începe cu adevărat să cînte prin intermediul muzicii.

Toate acestea sînt văzute, după cum am spus, doar din perspectiva unui oaspete nedorit. Voința nu este negată, ea și-a pierdut doar, pentru cîteva momente, în artă, puterea sa zdrobitoare. Ea oferă, observată în artă, un „spectacol plin de semnificații" — „eliberat de chinuri" (I, 372).

Nu trebuie să dispari în negație, poți rămîne aici, dacă există, în artă, posibilitatea de a privi lumea, ca și cum ai fi părăsit-o.

Să trăiești „ca și cum" și să negi „ca și cum": Schopenhauer, cel cu totul lipsit de asceză și de sfințenie, rămîne în acest echilibru. Înainte ca gurmandul Arthur să ia opulenta masă de prînz la restaurant, el cîntă timp de o oră la flaut: „muzica celestă" a lui Rossini. „Conștiința mai bună" a lui Schopenhauer cunoaște doar extazul cu termen fix. El se ține deoparte de sfințenie sau de alt extaz prelungit. Nietzsche nu a învățat, din nefericire, acest lucru de la el. Pentru că Schopenhauer dorește să ia parte la ultimul act, negația, penultimul act, arta, devine pentru el ultimul. Și, în plus, el dorește să vorbească despre toate acestea ca filozof. Motive suficiente pentru a rămîne aici. În cele din urmă trebuie să vezi și cum a fost receptată de public opera lansată în lume, dacă nu cumva este confirmat totuși mesajul de negare.

---

* Strigoi, spiriduș (care produce zgomote), om zgomotos.

CAPITOLUL XVII

Disputa cu Brockhaus. Prima călătorie italiană. Flirturi. Ceartă în Café Greco: „Să-l aruncăm afară pe individ!" Înapoi în Germania. Criză financiară și ceartă în familie. Arthur și Adele.

În primăvara lui 1818, cînd munca la manuscris nu fusese încheiată încă, Schopenhauer ia legătura, prin intermediul baronului von Biedenfeld, cu editorul Brockhaus. La acesta își publicase mama lui, cu un an în urmă, cea de-a patra carte scrisă între timp, *Excursie pe Rin*. Neînțelegerile din familie îl împiedică însă pe Schopenhauer să folosească relațiile de afaceri ale mamei sale; reputația numelui ei deschide totuși ușile încă necunoscutului ei fiu ce filozofa. Oferta lui, exultînd de conștiința propriei valori, nu ar fi reușit, probabil, singură acest lucru. Schopenhauer îi scrie lui Brockhaus: „Opera mea este deci un nou sistem filozofic; însă nou în întregul sens al cuvîntului: nu o nouă prezentare a ceea ce există deja, ci un șir de gînduri coerente în cel mai înalt grad, care nu au trecut pînă acum prin capul nici unui om" (B, 29). Lumea filozofică precedentă și cea contemporană lui sînt terminate în cîteva cuvinte dure. Cartea ar fi la el departe de „polilogia fără sens a noii școli filozofice și de marea pălăvrăgeală plată a perioadei de dinainte de Kant" (B, 29). De fapt, opera este nepreţuibilă, pentru că întreaga lui viață a fost investită în ea. În consecință, el îi cere editorului în primul rînd o prezentare onorabilă a operei: tipar bun, corectură atentă, hîrtie frumoasă. Onorariul pe care îl cere nu e „demn de amintit": 1 ducat de coală, deci 40 de ducați pentru întreaga carte. Pe termen lung, editorul nu își va asuma nici un risc, deoarece „cartea... va fi... una dintre acelea care vor deveni, mai tîrziu, sursa și punctul de plecare pentru sute de alte cărți" (B, 29).

Schopenhauer nu oferă nici o mostră, Brockhaus trebuie să cumpere mîța-n sac. Iar Brockhaus o cumpără.

Friedrich Arnold Brockhaus este un negustor temerar, care a făcut din editura sa, în puțini ani, un succes economic. Mina de aur s-a dovedit a fi *Lexiconul de conversație* pe care Brockhaus îl cumpărase la un preț derizoriu de la editorul falimentar Leupold și pe care-l încheiase pe cont propriu în 1811. Brockhaus a fost un iluminist întreprinzător, care a riscat

și conflicte cu cenzura. În perioada ocupației napoleoniene, el a întreținut contacte cu opoziția patriotică. La Brockhaus au apărut *Deutsche Blätter*, care au fost, între 1813 și 1814, organul semioficial al coaliției antinapoleoniene. Cînd pericolul a trecut, el a reeditat, în 1814, scrierea *Germania la înfrîngerea sa cea mai gravă*. Cu cîțiva ani mai devreme, din cauza acesteia, fusese împușcat, la ordinul lui Napoleon, librarul Palm. Pentru Brockhaus, riscurile trebuiau să rămînă calculabile. El nu era un binefăcător. Brockhaus dorea să fie prezent în toate segmentele literaturii. El edita cărți de buzunar pentru femei, scrieri de călătorie, beletristică și opere științifice. Era atras de prestigiul filozofiei. În oferta sa, titlurile filozofice erau încă rare. De aceea, fiul filozofard al unei autoare populare se integra bine în concept. La 31 martie 1818, Brockhaus îi scrie lui Schopenhauer: „Oferta domniei voastre este... măgulitoare pentru mine" (Bw, 14, 224). Schopenhauer îi mulțumește și îi cere un contract formal. El își avertizează editorul că ar putea apărea greutăți cu cenzura, pentru că opera sa este în contradicție cu „dogmele învățăturii iudeo-creștine" (B, 31). În cel mai rău caz, cartea ar trebui tipărită și difuzată în alt loc, poate la Merseburg, unde spiritele sînt în mod evident mai liberale. Editorul nu va fi, în nici un caz, dezavantajat de acest lucru: „De fapt, se știe că interdicția nu este tocmai o nenorocire pentru o carte" (B, 32).

Schopenhauer recomandă însă graba. Cartea ar trebui să apară pînă la tîrgul de toamnă, după care el dorește să plece într-o călătorie prin Italia. Schopenhauer livrează manuscrisul la termen, în vară, și așteaptă nerăbdător primele șpalturi. Arthur nu cunoaște încă situația dintr-o editură, deoarece consideră de cuviință ca, după doar două săptămîni, să-l admonesteze pe Brockhaus. Cînd, o săptămînă mai tîrziu, nu primește încă șpalturile, Schopenhauer devine pentru prima dată agresiv. Brockhaus nu trebuie să-și închipuie că-l poate trata ca pe „autorii de lexicoane de conversație și alți asemenea scribi slabi". El ar avea în comun cu aceștia doar „folosirea din întîmplare a cernelii și a penei" (B, 38). Editorul de lexicoane de conversație nu reacționează la această ofensă. El îi trimite, fără nici un comentariu, primele șpalturi. Schopenhauer nu este mulțumit. În acest ritm, cartea nu va fi gata pentru tîrg. Furios, el face referire la termenul stabilit. „Nimic nu este mai înspăimîntător pentru mine, decît să am de-a face cu oameni ale căror cuvinte nu pot fi crezute" (B, 40). Ca o dovadă că editorul îl ia în serios, el solicită să primească imediat onorariul, apoi urmează fraza, prin care Schopenhauer distruge definitiv relația de încredere între el și editor: „în plus, aud din mai multe părți", îi scrie el lui Brockhaus, „că amînați, de cele mai multe ori, plata onorariului, dacă o luați măcar în calcul" (B 41). Brockhaus răspunde: „Dacă afirmați că... ați auzit că aș amîna onorariul, îmi veți permite ca, atîta vreme cît nu-mi dați nici măcar *un* nume de autor, căruia să-i pot cere socoteală, să *nu* vă consider *pe*

dumneavoastră un om de onoare“ (B, 14, 243). Schopenhauer nu se lasă influențat; într-o scrisoare ulterioară, el găsește un alt motiv de avertisment. Brockhaus rupe contractul. El tipărește cartea conform contractului, dar nu mai vrea să aibă, în continuare, nimic de-a face cu această „potaie“, cum îl numește pe Schopenhauer față de terți. În ultima scrisoare, din 24 septembrie 1818, el scrie: „Am așteptat... o dovadă pentru afirmațiile dumneavoastră injurioase din scrisoarea anterioară sau o retractare a acestora, însă, pentru că înăuntru nu există nici una, nici cealaltă, și cum, conform declarației mele, nu vă mai consider de acum înainte un om de onoare, între noi nu mai poate avea loc în viitor nici un schimb de scrisori și, prin urmare, nu voi mai accepta eventualele dumneavoastră scrisori, care mă duc cu gîndul, prin rusticitatea și bădărănia lor divină, mai degrabă la un Vetturino (birjar — R. S.), decît la un filozof... Sper doar că temerile mele, că, prin opera dumneavoastră, voi tipări doar maculatură, nu se vor îndeplini“ (Bw 14, 244).

Cînd se poate întrevedea că scrierea nu va fi gata pentru tîrgul de toamnă, Schopenhauer renunță la așteptare și începe, în octombrie 1818, plănuita călătorie în Italia. La începutul lui 1819, va ține în mîini, la Roma, opera proaspăt scoasă de sub tipar.

Înțelegerea cu Brockhaus a fost distrusă numai pentru că Schopenhauer, plin de nerăbdare și de teamă, n-a putut aștepta momentul în care va păși pe scena publică.

Dar, încă înainte de a pleca spre Italia, el îi mai scrie o dată lui Goethe, căruia îi apăruse, cu un an mai devreme, *Călătoria în Italia*. Schopenhauer și-ar fi îndeplinit, conform spuselor sale, „opera vieții“, nu va mai reuși să producă altceva „mai bun și mai plin de conținut“, iar acum se va îndrepta spre țara unde „înfloresc lămîii“ și „unde nu mă va ajunge nu-ul, nu-ul tuturor revistelor de literatură“ (B, 34). Schopenhauer îi cere lui Goethe „sfat“ sau „îndrumare“ în ceea ce privește proxima călătorie prin Italia. Precum în *Teoria culorilor*, Schopenhauer vrea să meargă și ca turist pe urmele tatălui său adoptiv. Un astfel de motiv trebuie să i se fi părut familiar lui Goethe, care mersese și el pe urmele tatălui, cînd se îndreptase către sud.

Goethe răspunde scurt și prietenos, însă fără „sfat“ și „îndrumare“. El va citi opera „stimatului contemporan“ (B, 501). Goethe îi trimite și o scrisoare de recomandare către Lord Byron.

Lord Byron se afla, la acea vreme, la Veneția, unde Arthur ajunge la începutul lui noiembrie 1818.

Lord Byron lucrează la o gramatică armeano-englezească, este încurcat într-o relație amoroasă cu contesa Guiccioli și galopează zilnic, la orele dimineții, de-a lungul Lidoului. Acolo l-a văzut Arthur Schopenhauer. Schopenhauer este însoțit de o femeie, care scoate țipete ascuțite de fericire la vederea acelui Don Juan călare. Schopenhauer

devine gelos și amînă să ia legătura, prin intermediul scrisorii de recomandare a lui Goethe, cu Lordul. Mai tîrziu se va supăra că „femeile" l-au reținut din nou de la ceva important. Cum se vede, în primele săptămîni la Veneția are însă alte priorități. După cum îi va relata unui partener de discuție, el n-a „savurat în Italia doar *frumosul*, ci și *frumoasele*" (G, 133). Aceasta trebuie să fie, puțin, o exagerare de curtezan, deoarece într-o altă discuție Schopenhauer face, privind retrospectiv la călătoria în Italia, următoarea mărturisire: „Gîndiți-vă, la vîrsta de 30 de ani, cînd viața îmi surîdea! Iar în ceea ce privește femeile, le eram foarte favorabil — numai de-ar fi dorit să mă aibă" (G, 239).

Nu știm dacă însoțitoarea lui de la Lido l-a „dorit"; poate nici chiar Schopenhauer n-a știut-o, pentru moment trebuia să se teamă de concurența Lordului. În ciuda unei astfel de neliniști, Arthur se simte bine. El îi scrie surorii sale Adele că la Veneția l-a cuprins o „dispoziție minunat de molatecă" (Bw, 14, 249).

Veneția toamna — Goethe a descris „priveliștea superbă" pe care orașul o oferă celui ce lasă în urma lui „nordul încețoșat": „Cînd treceam prin lagună în miezul zilei și priveam gondolierii la marginile gondolelor, plutind ușor, îmbrăcați colorat, vîslind, cum se desenau în aerul albastru pe suprafața de un verde pal, vedeam cel mai frumos, cel mai proaspăt tablou al Școlii venețiene."

Republica Veneția nu mai exista. Leii înaripați din Piața San Marco nu mai păzeau dogii, ci pe locțiitorul prințului Metternich, un guvernator austriac. Pentru că se vorbea despre existența unei conspirații de carbonari — Lordul Byron era bănuit că este implicat în aceasta — aici mișunau spionii austrieci. În ciuda acestui fapt, orașul își păstra senzualitatea și veselia. Cafenelele din Piața San Marco erau întesate. În Veneția existau opt teatre, mai multe decît la Paris și la Londra. Cu o conștiință de sine patriciană și cu recomandarea lui Goethe în buzunar, Schopenhauer vizită sclipitoarele societăți venețiene. Tocmai ieșit din peștera camerei sale de studiu din Dresda, el trebuie să se obișnuiască din nou cu această lume. Pentru că totul îi sare în ochi, scrie el în jurnalul său de călătorie, se teme că va sări în ochii tuturor. Însă el se „asimilează" imediat; încetează „să trebuiască să se ocupe de persoana sa și își îndreaptă atenția doar către mediu", față de care „tocmai prin observația obiectivă, nepărtinitoare, se simte acum superior, în loc să fie apăsat de acesta, ca pînă atunci" (HN III, 2).

Arthur este acum deschis pentru impresii, dar rămîne el însuși; rămîne atît de mult el însuși, încît chiar și în mijlocul lumii venețiene colorată tomnatec continuă să mediteze la sumbra lui mistică a negării. Veneția, unde tocmai începuse sezonul de carnaval, oferă imaginea afirmării policrome și mîndre a voinței de viață. Lumea reprezentării îl asaltează. Negarea nu este „în nici un caz reprezentabilă", notează el în

jurnalul de călătorie. Ea nu poate fi exprimată altcumva decît în „beznă și tăcere“ (HN III, 2). Pentru aceasta, aici în Veneția este pur și simplu prea luminos și prea gălăgios. El ia parte la agitație cu o euforie înfrînată, fiind în permanență atent să nu-și piardă „superioritatea“. La sfîrșitul lui noiembrie părăsește Veneția. La Bologna îl chinuie deja sentimentul că nu a luat suficient de mult parte la norocul care i s-a oferit la Veneția. El raționalizează acest sentiment în jurnalul de călătorie într-o cugetare despre soarta generală a omului: „Tocmai pentru că *întreaga fericire este negativă*, se întîmplă ca, atunci cînd ne simțim o dată desăvîrșit de bine, să nu ne dăm seama de acest lucru, ci totul să treacă atît de ușor și de lin pe lîngă noi, pînă cînd dispare, iar fericirea pierdută mai este exprimată doar de lipsa resimțită pozitiv: atunci observăm că n-am reușit să o prindem și, în lipsă, rămînem cu regretul“ (HN III, 3).

La începutul lui decembrie, Schopenhauer ajunge la Roma și rămîne aici pînă la sfîrșitul lui februarie 1819. El își petrece vremea, în acest oraș numit de Goethe „capitala lumii“, într-un mod obișnuit: trebuie văzute monumentele arhitectonice ale Antichității și arta Renașterii. Pentru Goethe, ziua în care a pășit în Roma pentru prima dată a fost o „a doua zi de naștere, o adevărată renaștere“. Schopenhauer privește cu sîrguință în jur, însă nu simte nici o renaștere. Jurnalul său de călătorie păstrează cîteva reflecții despre pictură și despre arhitectura antică, critici asupra „imperfecțiunii și falsității“ artei contemporane lui. Schopenhauer sărbătorește totuși și el o „a doua zi de naștere“ aici. Pentru că la Roma ajunge la el, după cum știm, primul exemplar al cărții sale. În februarie află, printr-o scrisoare a Adelei, că Goethe a primit cartea lui și a început să o citească „de îndată“. Ottilie relatează, scrie Adele, că „tatăl stă aplecat asupra cărții și o citește cu sîrg, lucru *nemaivăzut* la el“. Goethe ar fi spus că „are acum o bucurie pentru un întreg an; deoarece acum o citește de la un capăt la altul și crede că va avea nevoie de atît de multă vreme pentru acest lucru“ (Bw 14, 250).

Bineînțeles că era o promisiune exagerată. Goethe nu renunță nici în cazul lui Schopenhauer la obișnuința sa doar de a răsfoi cărțile contemporane. Primele priviri aruncate *Lumii ca voință și reprezentare* îl incitaseră însă cu adevărat. El îi înmînează Adelei un bilețel pe care notase cîteva pasaje, care îi produseseră o „mare bucurie“. Primul dintre aceste pasaje receptate favorabil vorbește despre „anticipare“, despre anticiparea frumosului în sufletul artistului. Artistul face natura să vorbească, acolo unde aceasta se bîlbîie doar, scrisese Schopenhauer. Acest gînd al anticipării, lingușitor pentru artist, este preluat de Goethe imediat. În prima parte a *Analelor*, scrisă cîteva zile mai tîrziu, se poate citi: „Pentru că poetul prevestește lumea prin anticipare.“

Schopenhauer, care ține acum în mîini un exemplar de lux al operei sale și o scrisoare a Adelei conținînd fraza: „Cel puțin ești singurul autor pe care Goethe îl citește cu atîta seriozitate, în acest fel“ (Bw 14, 151), se simte înălțat la acel nivel de glorie a spiritului, unde geniile se înclină reciproc și conversează peste secole. Un astfel de sentiment cere o exprimare lirică. După mulți ani, gînditorul încearcă încă o dată să scrie versuri:

„Dintru mîhniri simțite-adînc, mocnite îndelung,
S-a răsucit în sus din ale inimii străfunduri.
Ca s-o opresc căznitu-m-am vreme îndelungată:
Știu însă că de-acum am izbutit.
Puteți chiar de aceea să vă purtați cum vreți întotdeauna:
Căci a lucrării mele viață n-aveți cum s-o primejduiți.
Vă stă-n puteri a o întîrzia, dar nicidecum a o distruge:
Un monument va să-mi ridice posteritatea.“*(HN III, 9)

Schopenhauer se lasă pradă pasiunii și în proză în aceste săptămîni: în jurnalul său de călătorie se înmulțesc însemnările pe tema „geniului“. El scrie, de exemplu: „Un savant este cel care a studiat mult; un geniu, cineva de la care omenirea învață ceva ce nu a știut pînă acum“ (HN III, 5). Schopenhauer se lovește acum însă de problema că grupul de artiști germani din Roma, pe care îl vizitează adesea, pare puțin înclinat să-l recunoască drept geniu. La Café Greco, punctul de întîlnire al acestora, el este cunoscut, de fapt, numai ca fiu al mamei sale, celebră pe moment. Pînă și vestea certurilor din familie a ajuns aici. Unul dintre clienții de bază de la Café Greco scrie rudelor de acasă: „Am avut mult de-a face cu Schopenhauer... Aici există multe prejudecăți împotriva lui, anume în legătură cu relația față de mama sa... Așa cum sînt germanii de aici, el și i-a făcut aproape pe toți dușmani prin caracterul său paradoxal, iar eu am fost avertizat de mai multe ori să nu am de-a face cu el.“

Această scrisoare îi aparține lui Karl Witte, un cunoscut al lui Schopenhauer din vremea studiilor la Göttingen. Witte, născut în 1800, fusese la Göttingen mult admiratul copil-minune. La zece ani, Witte a mers la Universitate, a studiat matematica, apoi dreptul și a obținut titlul de doctor la șaisprezece ani; un an mai tîrziu, el nu a reușit să-și dea docența la Berlin: studenții nu l-au lăsat să ia cuvîntul pe băiatul ce dorea să-i învețe. Ministerul i-a aprobat o bursă, pe care Witte o consuma acum în Italia. Între Witte și Schopenhauer trebuie să se fi format, între timp, o relație relativ strînsă, deoarece ni s-a păstrat un bilet scurt al lui Arthur către

* Traducere de Ioan Mușlea.

Witte, bilet care începe cu următoarele cuvinte: „Comoara mea! Petrecerea de la țară a eșuat. La patru și jumătate vin să te duc la Hermelin (o bodegă din Roma — R. S.)“ (B, 42). Acolo, deci în „Trattoria dell' Armelino“ și la Café Greco stătea Schopenhauer și atîța oamenii împotriva lui. Mica ceată de artiști, care se îngrămădea aici, ca și localitatea însăși au fost astfel descrise, zece ani mai tîrziu, de către Felix Mendelssohn, într-o scrisoare către tatăl său: „Sînt oameni îngrozitori, cînd îi vezi stînd în acest Café Greco al lor... Este o cameră mică și întunecată, cam de opt pași lățime, iar pe o latură a încăperii se poate fuma tutun, pe cealaltă însă, nu. Aici stau așezați pe toate băncile, purtînd pălării largi, avînd alături niște cîini mari, cu gîtul și întreaga față acoperite cu peri, și fac o gălăgie îngrozitoare..., își spun unul altuia bădărănii; cîinii contribuie la răspîndirea gîngăniilor; o eșarfă, un frac ar fi noutăți — restul chipului pe care barba îl mai lasă să se vadă este ascuns de ochelari, și astfel beau cafea și vorbesc despre Tizian și Pordenone, ca și cum aceștia ar sta lîngă ei și ar purta, la rîndul lor, bărbi și coifuri! Pe cînd ei pictează madone atît de bolnave, sfinți slăbănogi, niște țîngăi de eroi, încît îți vine uneori cheful să îi lovești cu sete.“

În această societate amețită germano-nazareneană a iubitorilor de madone și de țîngăi, Arthur Schopenhauer trebuie să fi deranjat. Într-o seară, el laudă politeismul grecesc: un Olimp plin de zei i-ar oferi totuși artistului o gamă largă de individualități. O astfel de laudă adusă păgînătății este considerată extrem de enervantă la Café Greco. Unul din grup îi replică: „Dar noi îi avem pe cei doisprezece apostoli!“ La care Schopenhauer răspunde: „Fugiți de-aici cu cei doisprezece filistini din Ierusalim ai dumneavoastră!“ (G, 46).

Altă dată, Arthur afirmă că națiunea germană ar fi cea mai proastă. Pentru publicul cu convingeri al cafenelei, această afirmație este prea puternică. Se strigă: „Să-l aruncăm afară pe individ!“ Dar Schopenhauer pesemne că a plecat deja. Ajuns acasă, el notează în jurnalul său de călătorie: „Dacă aș putea măcar să scap de iluzia de a privi poamele acestea de broaște și vidre ca pe niște egali ai mei mi-ar fi foarte folositor“ (HN III, 8).

Colonia germană de la Roma nu este afectată de această iluzie: acest Schopenhauer nu este considerat dintru început egalul lor. Cînd este aproape, e temut, dacă se îndepărtează, este luat în batjocură. Unul din clienții de la Café Greco scrie acasă: „Printre turiștii germani care au venit de atunci aici, îl remarc pe Schopenhauer, fiul învățatei și scriitoarei... Johanna Schopenhauer din Weimar. El este realmente un nebun cvasidesăvîrșit...“ După toată această supărare, Schopenhauer își evită conaționalii și caută, înainte de toate, compania bogaților turiști englezi. Aceștia călătoresc comod, cu mai multe trăsuri cu bagaje, aduc cu ei vinuri bune, paturi și oale de noapte. Într-o astfel de companie

turistică pleacă Arthur, în martie 1819, spre sud, către Napoli, unde, conform lui Goethe în a sa *Călătorie în Italia*, se poate nu doar învăța, ca la Roma, ci și trăi și iubi. Schopenhauer nu și-a lăsat prea mult timp pentru aceste lucruri, căci în aprilie este deja înapoi la Roma, unde stă cîteva zile și pleacă mai departe spre Florența, unde rămîne o lună. De-abia aici și nu la Napoli a fost mîngîiat, din nou, de „brațele fermecate ale iubirii".

Consilierul guvernamental superior Eduard Crüger, un partener de dialog al filozofului în ultimii ani petrecuți la Frankfurt, relatează că „Schopenhauer a fost logodit la Florența cu o doamnă de rang ales, însă a desfăcut logodna, cînd a aflat că ea era bolnavă de plămîni" (G, 197). Schopenhauer i-a vorbit, mai tîrziu, despre astfel de intenții de căsătorie și autorului de vodeviluri Georg Römer; s-ar fi căsătorit, îi povestește Schopenhauer partenerului de conversație, „în parte din înclinație, în parte din sentimentul datoriei..., dacă nu ar fi intervenit o piedică de netrecut, pe care acum, cu toată durerea pe care i-a produs-o, o privește totuși ca pe un noroc, « deoarece o femeie nu i se potrivește unui filozof »" (G, 71).

Există însă dubii că această aventură ar fi avut loc cu adevărat la Florența. Schopenhauer trebuie să fi exprimat, în orice caz, ambiții asemănătoare într-o descriere a aventurii sale venețiene din noiembrie 1818, într-o scrisoare (care nu s-a păstrat) către sora lui, Adele. Aceasta îi scrie, în mai 1819, fratelui ei: „Povestea ta de acolo (se referă la Veneția — R. S.) începe să mă intereseze, aș dori să se sfîrșească fericit — iubita este bogată, este de neam bun chiar, iar tu spui totuși că te va urma?" (Jb 77, 160).

Intenții de căsătorie cu o italiancă bogată, „de familie bună" — nu poate fi, din nou, vorba despre acea venețiancă Teresa Fuga, cu care s-a certat Schopenhauer la prima sa oprire în Veneția, căreia îi anunță, în mai 1819, întoarcerea sa la Veneția și care îi răspunde cu o scrisoare, adresată unui Arthur *Scharrenhans* și cuprinzînd următoarea ofertă tentantă: „Prieten drag! Am primit cu multă bucurie scrisoarea ta și am aflat că nu m-ai uitat și că îmi dăruiești, încă, o mare atenție; dar crede-mă, iubitul meu, că nici eu nu te-am uitat...; te iubesc și vreau să te văd, vino, aștept să te îmbrățișez și să petrecem cîteva zile împreună; am deja un prieten, dar acesta pleacă tot timpul din Veneția și mă vizitează doar din cînd în cînd, în orice caz, duminică pleacă la țară, unde va rămîne între 15 și 20 de zile; poți deci să vii fără nici o grijă, te aștept din toată inima; cu « impresario » nu mai am relații, de multă vreme am acest nou prieten; iar cu englezi care au evadat din Anglia și au venit la Veneția din disperare nu mai flirtez."

Teresa vrea să păstreze pentru Arthur al ei, al cărui nume de familie nu-l poate reține, o mică nișă în care el se poate înghesui, pentru cîteva

zile, între toți acești iubiți temporari, englezi, impresari și alți prieteni. Dacă Schopenhauer i-a prezentat Adelei *această* istorie drept o partidă serioasă, atunci el trebuie să fi exagerat de-a binelea — sau să-și fi făcut iluzii teribil de mari.

Adele, care scrisese odată în jurnal „așa cum iubesc eu, poate nu mă va iubi nimeni", se consideră deosebit de competentă pentru a distinge, în cazul sentimentelor amoroase, între „superficial" și „profund". În plus, ea nu are deloc încredere în bărbați, iar fratele ei Arthur nu este o excepție. Ea comentează astfel poveștile despre aventurile acestuia: „De nu ți-ai pierde cu totul capacitatea de a prețui o femeie, atunci cînd te dedai celor comune și obișnuite, și de ți-ar aduce cerul o femeie, pentru care să simți ceva mai profund, decît aceste clocotiri..." Îi pare „destul de rău", îi scrie ea lui Arthur la 22 mai 1819, „că în scrisoarea ta, două povești de dragoste sînt fără dragoste, iar acest lucru nu este ceea ce ți-aș fi dorit". Adele scrie aici ca o soră care a devenit confidenta inimii fratelui ei. Acest lucru este surprinzător, deoarece, o dată cu ruptura față de mamă și cu plecarea lui Arthur din Weimar, la 22 mai 1814, fusese afectată foarte mult, pentru moment, și relația frățească. Adele îi scrisese, cu acel prilej, prietenei Ottilie von Goethe: „Fratele meu s-a comportat rușinos față de mama." Schopenhauer nu dorea, în orice caz, să o atragă și pe sora lui în ruptură; el reluă cît de curînd contactul prin scrisori cu ea, însă nu pentru a se deschide față de sora lui — Adele notează în 1816 în jurnal: „De fratele meu nu știu nimic" — ci pentru a-și smulge sora de sub sfera de exercitare a dominației materne. El pare să o fi sfătuit insistent să se mărite, tocmai pentru a părăsi casa. Adele nu este deosebit de încîntată de astfel de sfaturi, ea se plînge prietenei Ottilie, în vara lui 1814: „Mi-a scris Arthur... nu mă pot căsători încă multă vreme de-acum încolo, posibil, nu, probabil că *niciodată*. Arthur mă chinuie..." Adele caută, ce-i drept, un bărbat, dar cel potrivit nu vrea să se arate. Nu e de mirare că amînă pe cît posibil răspunsul la povețele frățești. „Ar fi trebuit... să răspund demult scrisorilor ce așteptau... în special cea pentru Arthur nu-mi reușește", recunoaște ea în vara lui 1815, față de prietena Ottilie.

Un an mai tîrziu, Adele concepe propriul plan: va merge, pentru cîtva timp, la fratele ei, la Dresda; nu pentru a fi ajutată — Adele este foarte mîndră —, ci pentru ca ea să ajute: ea are sentimentul că Arthur ar trebui scos din ceea ce ea bănuiește a fi claustrarea sa morocănoasă și vrea să încerce o împăcare între el și mamă. Ea trebuie să fi căutat, cu siguranță, și o ocazie de a dispărea, pentru o vreme, din calea prietenului matern Gerstenbergk. Schopenhauer dezavuează acest plan; el vrea, ce-i drept, să o desprindă pe Adele de mamă, dar nu o dorește în apropierea lui. El trebuie să fi trimis o scrisoare foarte dură, deoarece Adele notează disperată în jurnalul ei: „Răspuns revoltător. Mi-am ieșit atît de mult din

fire, încît am alergat de îndată la Ottilie... Îmi pusesem atîtea speranțe în planul de a merge la Dresda; tot ce am construit cu grijă s-a prăbușit."

După această decepție, schimbul de scrisori între cei doi frați se întrerupe pentru cîteva luni. În octombrie 1816, în timpul unei călătorii, Adele aude, de pe scena teatrului din Mannheim, fraza: „Poți pierde orice, oricare prieten — îți rămîne fratele." Această frază îi creează o dispoziție favorabilă. „Am scris scrisoarea către Arthur domol și delicat", remarcă ea în jurnal.

Schopenhauer răspunde și anunță apropiata încheiere a operei sale. El trebuie să-i fi relatat Adelei cîte ceva despre aceasta, suficient însă pentru a trezi în Adele teama că Arthur se va pune rău, cu felul său abrupt de a fi, nu numai cu familia, ci și cu spiritul vremii și cu deprinderile religioase și morale. În vara lui 1818, Adele îi scrie Ottiliei: „Am primit de curînd o scrisoare a fratelui meu: în august iese în lume și își publică volumul, de care mă tem ca de moarte... Arthur îmi stă groaznic pe creier."

Acum, deci în timpul călătoriei prin Italia, Schopenhauer, eliberat de munca sa și cufundat într-un mediu vital mai blînd, este mai comunicativ ca oricînd față de sora sa. Există însă pentru acest fapt și un motiv foarte puternic: pentru că aventura cu o oarecare subretă din Dresda avusese urmări — femeia rămîne gravidă și aduce pe lume o fetiță, în timp ce Schopenhauer stă în Italia —, solicitudinea surorii sale îi cade foarte bine. Și deoarece ea poate face, într-adevăr, ceva în această problemă, apelează la încrederea ei. Acest lucru trebuie să se fi întîmplat în primăvara lui 1819, pentru că Adele notează, la 27 aprilie 1819, în jurnal: „Fetița lui din Dresda este însărcinată; sînt însă înspăimîntată — el se comportă, deocamdată, corect și bine." Schopenhauer trebuie să fi recunoscut copilul și să fi fost de acord cu sprijinul financiar. Adele rămîne totuși sceptică și își avertizează fratele: „Nu-ți accepta îndatorirea în sensul îngust obișnuit, la care răutatea voastră o reduce cu plăcere — nu aș fi dorit ca acest copil să se nască, dar pentru că este aici, ai grijă de el."

Schopenhauer lăsase, probabil, să se întrevadă că ar dori ca Adele să se ocupe puțin de copil și de tînăra mamă. „Spune-mi direct dacă pot să fac ceva pentru fetiță", răspunde Adele și își oferă imediat ajutorul; ea poate să-i trimită mamei bani, dar o vizită la aceasta nici nu intră în discuție. Din cîte se vorbește, femeia trăiește cu un alt bărbat. Arthur are „idei ciudate", dacă își închipuie că ea s-ar prezenta acolo.

La sfîrșitul verii lui 1819, copilul moare. Adele îi scrie lui Arthur: „Îmi pare rău că a murit fiica ta, pentru că, după ce ar fi crescut, te-ai fi bucurat de ea."

Adele scrie aceste rînduri la 8 septembrie 1819. În acest moment, Schopenhauer se întorsese deja în Germania și poposise la Dresda.

Pentru familia Schopenhauer se produsese însă, între timp, o catastrofă. Bancherul Muhl din Danzig, unde mama și Adele își păstrau întreaga avere, iar Arthur o treime din aceasta, oprește plățile în mai 1819 și își roagă creditorii să rămînă liniștiți, să accepte un concordat, altfel ar fi amenințați de falimentul total.

Schopenhauer află acest lucru la Veneția, prin intermediul Adelei, care este alarmată la culme și vorbește despre „răsturnarea" întregului ei „destin pămîntesc". Adele are, într-adevăr, toate motivele să fie înspăimîntată. Pentru că partea de avere a mamei scăzuse deja foarte mult, din cauza stilului de viață costisitor de la Weimar. Între timp, partea de avere a Adelei devenise, pentru mamă și fiică, baza vieții în comun și garanția viitorului. Nu exista perspectiva ca Adele să se salveze prin căsătorie. Gerstenbergk își oferise ajutorul, însă familia Schopenhauer nu voise să-l accepte. Sînt luate măsuri de urgență. Camerista, bucătăreasa și feciorul din casă sînt concediați. Se împrumută o sumă mai mare de bani, pentru a putea călători pînă la Danzig. La ora concordatului, este mai bine să fii la fața locului. De la Danzig, Adele îi scrie lui Arthur; „Mă doare să fiu aici în lumea bună... pentru că mă gîndesc întotdeauna la o poartă care se închide! O nouă cale, o nouă viață! ... Vom trăi foarte modest din ceea ce rămîne, vreau să-mi cîștig cele necesare atît cît îmi va permite starea sănătății... În caz de nevoie, dar numai în *cel mai mare* caz de nevoie, îmi voi părăsi patria și mă voi duce guvernantă în *Rusia*... Nu pot și nu *vreau* să mă mărit fără sentiment, fiecare își cunoaște forța, ceea ce îi apasă pe mii de oameni pentru mine este nimic, iar ceea ce mii de oameni suportă pe mine m-ar doborî." Adele îl ține pe Arthur la curent, pe cît poate. Sub pecetea discreției, ea lasă să se înțeleagă că Muhl le-ar fi oferit mamei și ei, pe sub mînă, condiții speciale. „Planurile mele sînt", scrie ea la 8 septembrie, „ca în *viitor*, cînd Muhl își va fi revenit, să primesc înapoi o parte din banii pe care îi pierd acum." Ea îl roagă pe Arthur să nu se impacienteze ca creditor și dacă va fi oferit un concordat oficial să îl accepte. Pentru că acesta ar putea fi pus în fapt doar dacă nici un creditor nu i se va opune. „Fii sigur că... *avantajul* tău îmi este la fel de apropiat ca al meu. Vei înțelege că, dacă nu mai *pot* face nimic pentru tine, voi căuta să obțin un avantaj pentru mine. Îți dau însă cuvîntul meu că, decît să suferi tu vreo pierdere, mai degrabă voi renunța eu la folosul *meu*. Continuă să ai încredere în mine."

Însă tocmai pentru acest lucru nu este pregătit Schopenhauer. Aluziile la condiții speciale l-au făcut neîncrezător.

Inițial, el, care fusese doar parțial afectat de falimentul ce amenința, oferise ajutor în mod spontan. El scrie că ar împărți cu mama și sora sa „ceea ce i-a rămas". Arthur atașează acestei scrisori către sora sa o a doua, adresată mamei, în care face aceeași ofertă, însă prin cuvintele

jignitoare: „Deși nu ați onorat memoria soțului, a tatălui meu, nici în fiul lui, nici în fiica lui" (Jb 77, 140).

Adele încearcă să ascundă de mamă scrisoarea atașată, însă aceasta o citește și „a urmat o scenă groaznică", după cum scrie Adele în jurnal. Ottilie o relatează: „Ea (mama – R.S.) vorbi despre tată într-un fel care aproape îmi frînse inima, se exprimă îngrozitor relativ la Arthur și spuse că « ar trebui, de fapt, să fie *dependent* de ea »."

Adele vrea să iasă din acest ceaun clocotind al dușmăniei; în prima clipă ar dori să se arunce pe fereastră. Adele, în jurnal: „Moartea era o joacă, față de povara uriașă a vieții — însă cînd am simțit în mine impulsul îngrozitor, Dumnezeu mi-a dat înțelepciune și putere."

Evident că, în astfel de circumstanțe, oferta lui Schopenhauer nu este acceptată. El nici nu mai revine acum asupra ei: din contră, neîncrederea lui crește. Aceasta se îndreaptă contra lui Muhl, despre care crede, pe bună dreptate, că vrea să se salveze printr-un concordat. Se îndreaptă însă și contra mamei și surorii sale, despre care crede că vor să fie avantajate față de el, prin condiții speciale. Înțelegeri speciale au și existat. Dincolo de concordatul de treizeci la sută, Johanna va primi o rentă viageră de 300 de taleri imperiali, „pentru o oarecare compensare", după cum scrie în actul emis cu acest prilej, la 8 iulie 1820. În plus, Johanna mai primește un Paolo Veronese autentic, pe care încearcă să-l vîndă, însă fără succes.

În concepția Adelei, aceste înțelegeri nu sînt îndreptate însă împotriva lui Arthur. Pentru Arthur, consideră ea, nu ar mai fi, pur și simplu, nimic de obținut. Ea îi scrisese doar că „dacă nu mai *pot* face nimic pentru tine, voi căuta să obțin un avantaj pentru mine".

Adele, fără să aibă conștiința încărcată, se simte profund rănită de neîncrederea lui Arthur. Scrisorile cordiale din Italia sînt încă o amintire proaspătă. Ea scrie: „Nu vreau să tot fiu ridicată în slăvi și apoi condamnată. fă-ți în sfîrșit o imagine clară despre ceea ce sînt — iar dacă nu reușești, renunță la mine."

Din nefericire, Adelei îi rămîne în continuare sarcina de a-l cîștiga pe neîncrezătorul Arthur de partea concordatului. El refuză cu înverșunare. Adele îl imploră, dacă concordatul ar eșua, s-ar pierde totul; vrea el să-i distrugă pe toți, inclusiv pe sora și pe mama sa? Schopenhauer devine și mai nervos, pentru că el, ca fost negustor, cunoaște foarte bine ceea ce Adele nu știe: aici e ca la poker trebuie să stai bine cu nervii. Cine vrea să tranzacționeze trebuie, ca și Muhl, să amenințe cu eșecul concordatului. Însă concordatul va avea loc, chiar dacă el, Schopenhauer, nu ia parte la el — interesul lui Muhl va impune acest lucru. De aceea, Schopenhauer și-a pregătit o altă strategie. El ignoră greutățile de plată ale lui Muhl, își lasă, pur și simplu, polițele în pace, așteaptă, iar cînd Muhl se va fi salvat prin intermediul concordatului,

își va cere drepturile. Pentru moment, nu se va împotrivi concordatului. Dimpotrivă: trebuie să fie chiar interesat ca acesta să aibă loc, pentru că, în acest mod, Muhl își recîștigă solvabilitatea.

O constelație delicată: Muhl se salvează pe seama Johannei și a Adelei, iar Schopenhauer se salvează pe seama manevrei lui Muhl. Schopenhauer își va salva partea în proporție de 100% doar *pentru că* mama și sora își pierd trei sferturi din avere. El riscă, în orice caz, să piardă totul, dacă Muhl ar rămîne, mai departe, în incapacitate de plată și riscă, desigur, și ca concordatul să nu aibă loc, din cauza refuzului său de a participa la ea. Iar în acest risc își atrage și mama și sora. Schopenhauer nu vrea să le dăuneze celor două însă, mai mult decît aceasta, vrea să evite să fie înșelat, iar teama este mult mai mare decît orice sentiment de solidaritate familială.

El se bucură răutăcios, cînd lucrurile se întîmplă într-adevăr așa cum anticipase. Muhl devine din nou solvabil și, un an mai tîrziu, Arthur își prezintă polițele cu următoarele cuvinte: „Dacă veți dori să vă mai prevalați încă de solvabilitate, vă voi demonstra contrariul, prin acel faimos raționament, introdus de marele Kant în filozofie, pentru a demonstra libertatea morală a omului, anume saltul de la a trebui la a putea. Aceasta înseamnă că, dacă nu veți plăti de bunăvoie, voi reclama polița. Vedeți, prin urmare, că poți să fii filozof, fără a fi un neghiob“ (B, 69).

Nu, Schopenhauer nu este un neghiob; în afara „conștiinței mai bune“, el se pricepe foarte bine și la „conștiința empirică“. El iese învingător din această afacere. O dată cu aceasta a pierdut însă legătura sufletească temporară pe care o avea cu Adele. La 9 februarie, Adele notează în jurnal: „Am primit, în sfîrșit, scrisoarea lui Arthur, care m-a atins distrugător. Nu pot încă să-i răspund, i-am scris doar cîteva rînduri de adio. Pentru că sufletul meu s-a despărțit de el.“

CAPITOLUL XVIII

Docent la Berlin. „Răzbunătorul" pe care nimeni nu vrea să-l asculte. AL PATRULEA SCENARIU FILOZOFIC: MARȘUL TRIUMFAL AL LUI HEGEL ȘI SPIRITUL BIEDERMEIER. *De ce nu izbutește Arthur.*

Arthur Schopenhauer va afirma, mai tîrziu, că s-a străduit să aibă o carieră universitară numai pentru că a crezut că trebuie să compenseze scăderile de avere ce amenințau să apară după catastrofa lui Muhl, prin venituri dintr-o activitate didactică. O situație critică trecătoare — ce s-a dovedit, mai apoi, mult mai inofensivă decît estimase el inițial — îl determinase deci pentru scurt timp ca, în loc să vrea să trăiască doar *pentru* filozofie, să dorească acum să trăiască și *din* filozofie.

În realitate, în joc au intrat și alte motive: după cum îi scrie, în decembrie 1819, profesorului Lichtenstein, la Berlin, el dorește să „intre... în sfîrșit și în viața practică" (B, 44).

În mod mai diplomatic și, de aceea, reținut, el formulează și un alt motiv: el vrea să provoace și, în același timp, să cheme la ordine spiritul filozofic al epocii și ca dascăl academic. Schopenhauer nu s-a obișnuit încă să lucreze doar pentru posteritate. El vrea să fie omul vremurilor, adică: se simte ca un Hercule, care trebuie să facă o curățenie radicală în filozofia din vremea lui. Scrisoarea către profesorul Blumenbach din Göttingen învăluie această intenție în cuvintele precaute: „După ce... au trecut atît anii școlii, cît și cei ai călătoriilor, cred... acum că sînt cîte unii care ar dori să învețe ceva de la mine" (B, 43). Prin intermediul scrisorilor către Lichtenstein, la Berlin, și către Blumenbach, la Göttingen, Schopenhauer încearcă, de la Dresda, să sondeze situația la respectivele Universități. El a ales, pentru viitoarea sa carieră, aceste două Universități, care îi sînt încă familiare din timpul anilor de studiu. În toamna lui 1819, s-a gîndit pentru scurt timp și la Heidelberg. Acolo sosise în iulie 1812, venind din Italia.

Era atras la Heidelberg de frumusețea peisagistică a împrejurimilor, însă aici exista și o catedră liberă: Hegel se mutase de un an bun de la Heidelberg la Berlin. În plus, aici i se oferi un loc de ancorare: Ernst Anton Lewald, colegul de școală de la Gotha al lui Schopenhauer și colegul lui de facultate de la Göttingen, ajunsese, între timp, profesor

de filologie clasică la Universitatea din Heidelberg. Celelalte condiții din Heidelberg nu erau însă la fel de atractive: la Heidelberg, cetatea de scaun a Romantismului german, agitația patriotică se amplificase foarte mult după omorîrea lui Kotzebue de către Sand, un membru al asociației studențești, la 23 martie 1819. Sentimentele patriotice din oraș și cele ale studenților se manifestau, pentru început, prin excese antisemite haotice. Cinstirea de care se bucura Sand în special la Heidelberg putea fi simțită aici și mulți ani mai tîrziu. Din scîndurile și bîrnele eșafodului, pe care fusese executat Sand, călăul Braun — care devenise melancolic pentru că fusese nevoit să omoare un om atît de pios și nobil — își construise o căsuță pe dealul unde avea via, lîngă Heidelberg. Acolo obișnuiau să se adune, mai apoi, în secret, membrii asociației studențești. Tot Heidelberg era locul unde înflorea comerțul cu relicve: oamenii se înghesuiau să cumpere așchiile stropite cu sîngele martirului. Aici puteau fi cumpărate și pipe și cești de cafea împodobite cu chipul lui Sand.

Toate acestea nu sînt pe gustul lui Schopenhauer, care rămîne o lună în oraș, pentru a pleca, apoi, mai departe, în direcția Dresda. Pe drum, face la 19 și 20 august 1819 o oprire la Weimar. Îl vizitează pe Goethe. Merge la el fără să se anunțe în prealabil. Goethe, aflat într-o discuție cu un alt oaspete, îl salută cu întrebarea glacială „cum de a apărut atît de brusc aici, el, pe care-l credea încă în Italia“ și îl roagă să revină peste o oră. Schopenhauer nu se aștepta la o astfel de primire. El poartă încă în memorie relatarea Adelei despre interesul pe care Goethe l-a acordat cărții sale. Cînd Schopenhauer apare din nou la Goethe, peste o oră, nu-și ascunde decepția. Goethe trebuie să-i fi schimbat dispoziția într-una caldă și împăciuitoare, deoarece Adele notează în jurnalul ei: „Am primit ... o scrisoare a fratelui meu, cu descrierea escalei sale la Weimar, cu entuziasmul lui legat de primirea la familia Goethe, un indiciu a ceea ce i-ar putea oferi dragostea, a ceea ce s-ar fi putut face din el.“

Goethe și Schopenhauer petrec împreună o seară și o dimineață. Schopenhauer povestește despre călătoriile și planurile sale. Se ajunge repede la vechea temă, la teoria culorilor. Goethe prezintă cîteva experimente. În *Caietele sale cotidiene și anuale*, Goethe își amintește în cuvinte blînde această întîlnire, care va fi ultima: „O vizită a doctorului Schopenhauer, un tînăr merituos, prea puțin cunoscut, dar și greu de cunoscut, m-a incitat și a evoluat într-o învățare reciprocă.“

De la sfîrșitul lui august 1819, Schopenhauer este din nou la Dresda, care-i aureste memoria încă proaspătă a fazei de creație productivă prin care trecuse aici. Cu puțin timp înainte ca el să sosească, moare fiica lui în vîrstă de doar cîteva luni, eveniment nu prea cutremurător pentru Arthur. Grijile lui se referă la viitorul său academic. Unde ar avea cele

mai mari șanse? Lewald îi scrie din Heidelberg că nimeni nu îi va pune piedici, însă opera sa filozofică este total necunoscută acolo. Toamna frumoasă promite o bună producție de vin, iar, în rest, situația s-a liniștit între timp — făcînd abstracție de excesele împotriva evreilor.

Schopenhauer înclină, acum, mai mult către Göttingen și Berlin. Göttingen ar fi, după cum îi scrie lui Blumenbach, „cea mai meritorie, poate prima Universitate a lumii“ (B, 43), evidențiată înainte de toate prin succesele științelor empirice, însă cum stă situația cu nevoia de speculație filozofică? Poate spera la un public? îl întreabă el pe Blumenbach. Iar mentorul din Göttingen al lui Schopenhauer în științele naturii îi răspunde: Schopenhauer ar fi cu siguranță bine primit de colegi, însă de va găsi un public este foarte incert, pentru că nu se aude deloc „că s-ar simți lipsa unui alt curs de filozofie“. Pe scurt: nu e nevoie de o înnoire filozofică la Göttingen. Răspunsul lui Lichtenstein din Berlin este mai încurajator. Ce-i drept, și el scrie: „N-am primit încă verdicte precise despre scrierile dumneavoastră“, însă continuă: „dar puteți conta pe faptul că ele vor fi apreciate aici pe măsura valorii lor.“

În scrisoarea sa către Lichtenstein, Arthur numise motivele care pledau, în viziunea lui, pentru sau împotriva Berlinului. „Cultura spirituală mai elevată“ a unui mare oraș ar ușura găsirea unui public care să nu fie exclusiv studențesc. Mutarea de la Dresda la Berlin ar fi mai simplu de realizat decît cea la Göttingen sau Heidelberg. Împotriva Berlinului pledează „scumpetea șederii“ și „așezarea fatală în deșertul de nisip“ (B, 45). Schopenhauer alege Berlinul, pentru că Lichtenstein face, în scrisoarea sa de răspuns, o observație atrăgătoare: „De cînd este Hegel aici, studiile filozofice par să fi găsit mai mulți prieteni.“

Schopenhauer se simte atras să intre în cușca leului. El vrea să-l înfrunte pe marele său oponent, care nu auzise deloc de el pînă atunci. Încă de la Dresda și încă înainte de terminarea docenței îi cere decanului facultății berlineze să anunțe deja cursul său în catalogul prelegerilor. El ar vrea să țină prelegeri despre „întreaga filozofie, adică despre învățătura asupra esenței lumii și a spiritului omenesc“, iar în ceea ce privește orele despre care ar dori să conferențieze, „mai potrivite ar fi... cele în care domnul profesor Hegel își ține cursul principal“ (B, 55).

Schopenhauer subestimează excesiv de temerar puterea spiritului hegelian. În timp ce la orele de prelegere ale lui Hegel se înghesuie cu mult peste două sute de studenți, doar cinci se lasă conduși de Schopenhauer, în acest prim semestru berlinez, în „învățătura despre esența lumii“. Lui Schopenhauer nu-i folosește nici faptul că, în prima oră de prelegere, se anunță drept un „răzbunător“ care a venit să elibereze filozofia postkantiană, închistată în „paradoxuri“ și degradată prin „mohorîtul limbaj necultivat“ (VTE, 57), din strangularea agresorilor ei. Mesajul s-a auzit bine, lipsea însă încrederea. Aceasta îi era

dăruită lui Hegel, împotriva căruia, mai ales, era îndreptată întreaga răzbunare a lui Schopenhauer.

Răzbunătorul Schopenhauer trebuie să fi părut, în acest context, ca un predicator sectant față de impunătoarea biserică a hegelianismului. O consolare minoră a fost faptul că, în continuarea prelegerii de docență, într-o cotroversă minusculă, lispită de importanță, despre conceptul de „motiv" — singura controversă expusă personal — s-a dovedit cel mai bogat în cunoștințe de științe ale naturii.

Hegel fusese angajat în primăvara lui 1818 la catedra vacantă de patru ani a răposatului Fichte.

Ministrul prusac al învățămîntului, Altenstein, un politician mai degrabă liberal prin comparație, se număra printre admiratorii filozofului și interveni pentru angajarea lui la Berlin. Altenstein prețuia la Hegel ceea ce stîrnea și în rest interes și acționa fascinant asupra unui public care se lăsase dus de entuziasmul provocat de turbulențele ultimilor ani și care dorea acum să se odihnească puțin: era felul remarcabil în care Hegel prelucrase impulsurile de modernizare aduse de Revoluția franceză, îmbinîndu-le, concomitent, cu un comportament conservator, respectuos față de stat. Cînd, în 1820, apăru *Filozofia dreptului* a lui Hegel, cu acea renumită frază introductivă „Ceea ce este rațional este real, iar ceea ce este real este rațional", ministrul Altenstein îl felicită pe autor cu vorbele: „(Dumneavoastră) dați... filozofiei, după cum îmi pare, singura raportare corectă față de realitate și de aceea dumneavoastră veți reuși, cel mai sigur, să vă feriți auditoriul de înfumurarea trecătoare pe care existentul o respinge fără să o fi cunoscut și care se observă, în special în ceea ce privește statul, în construirea arbitrară a unor idealuri lipsite de conținut."

Filozofia hegeliană se dedicase proiectului modernismului, deci al gîndirii în dimensiunile progresului istoric și ale rațiunii sociale, însă se opunea, în același timp, oricărui „bun plac al unor subiecți aroganți".

Astfel, Hegel îl denumea, spre exemplu, pe filozoful și membrul societăților studențești, Fries, care era urmărit de autoritățile statale, un „conducător de oaste al acestei platitudini ce se numește filozofie" și care se încumetă să „amestece" statul, această construcție formată prin „munca de secole a rațiunii" în „terciul inimii, prieteniei și entuziasmului".

O astfel de polemică protejată de putere se îmbina la Hegel cu un sentiment care l-a făcut ca, pînă la sfîrșitul vieții, să bea întotdeauna la 14 iulie un pahar cu vin roșu în memoria Revoluției franceze. Revoluția rămîne pentru Hegel un „superb răsărit de soare", „descoperirea măreață a esenței libertății". Încă în 1822 pe cînd Hegel solicita autorităților prusace să întreprindă totuși ceva împotriva revistei literare care critica filozofia sa, în aceeași perioadă deci, Hegel scrie despre Revoluția franceză: „De cînd este soarele pe boltă și planetele îl înconjoară, nu s-a

întîmplat ca omul să stea în cap, adică pe gînd, și să construiască realitatea conform cu acesta." Altă dată, Hegel recunoaște că doar Revoluția a fost cea care scosese la iveală filozofia modernă, în primul rînd pe a sa.

Hegel dezavuează activitatea revoluționară a indivizilor sau a grupurilor sociale, însă el preia, în schimb, impulsul revoluționar în inima pulsîndă a spiritului universal, care își desăvîrșește lucrarea, fără ca filozoful să fie nevoit să se amestece. El trebuie doar și poate doar să dezvolte în concepte ceea ce se întîmplă oricum; iar ceea ce se întîmplă acum, este procesul istoric în mod necesar progresiv, o istorie a revenirii spiritului la sine în realitatea materială a vieții sociale. Întregul este realul, pentru că întregul *devine* realul. În prefață, Hegel își prezintă *Filozofia dreptului* ca o filozofie a viitorului ce a trecut: „Filozofia ajunge oricum întotdeauna prea tîrziu pentru a mai spune ceva despre învățătura legată de cum să fie lumea. Ca *idee* a lumii, ea apare doar după ce realitatea și-a terminat procesul de formare și s-a definitivat... Dacă filozofia îi pictează cenușiul în cenușiu, înseamnă că o formă a vieții a îmbătrînit, iar prin cenușiu în cenușiu, ea nu poate fi întinerită, ci doar recunoscută; bufnița înțelepciunii își începe zborul doar o dată cu lăsarea serii." Pentru Hegel, istoria este, într-adevăr, judecata lumii. Istoria va face procesul a tot ceea ce a supraviețuit, a tot ceea ce se opune impulsului de autorealizare al spiritului. Pentru aceasta nu este nevoie de rebeli sălbatici, de provocatori, de demagogi, nu este nevoie de nici un fel de „bun plac al subiectului", care să se fixeze asupra mărginitelor sale interese de libertate, pur individuale. Acesta se distruge singur și nu este nici un păcat dacă este ajutat puțin. De aici provine mesajul de loialitate al lui Hegel față de un stat care este tocmai pe punctul de a scoate din circulație „demagogii". Hegel comentează acest lucru într-o scrisoare către Niethammer: „Consider că spiritul universal i-a dat epocii ordinul să avanseze; unui astfel de ordin i se opune rezistență; această ființă înaintează inexorabil, ca falangă blindată, închisă strîns, cu o mișcare la fel de puțin observabilă, precum cea a soarelui, prin orice; nenumărate trupe ușoare, care i se împotrivesc sau o sprijină, o flanchează, majoritatea neștiind despre ce e vorba, și primesc doar lovituri în cap, ca din partea unei mîini invizibile."

Hegel conspiră împreună cu spiritul universal și, de aceea, nu are nevoie, ca temerarul Fichte mai demult, să se amestece în acțiunile cotidiene. Hegel a ridicat activismul existențial al lui Fichte la nivel napoleonian. El nu se mai dispersează în „petits batailles", ci se așază pe colina comandantului. Nu întîmplător, tocmai Napoleon este în apropiere atunci cînd Hegel publică acea operă care îi va fundamenta renumele, *Fenomenologia spiritului*.

Hegel — vorbim despre anul 1806 — este la Jena și lucrează febril la terminarea operei. Napoleon atacă Prusia cu trupele sale, la Jena

lumea se așteaptă la ce poate fi mai rău. Așa se și întîmplă: Napoleon intră în Jena. Hegel scrie pasajele finale ale operei. El privește pe fereastră la soldații care își puseseră corturile de campanie în piață și făceau un foc mare din bîrnele și scîndurile tarabelor din piață și ale băncilor măcelăriilor. Dîre de fum pătrund prin crăpăturile ferestrei. În această noapte, el își desăvîrșește opera, el scrie celebrele fraze cu care se încheie *Fenomenologia spiritului*:

„*Scopul*, cunoașterea absolută, adică spiritul care se știa ca Spirit, are ca drum al său amintirea formelor spirituale așa cum ele sînt în sine și cum îndeplinesc organizarea imperiului. Păstrarea lor pe latura existențelor libere, apărînd în forma contingenței, este istoria, pe latura organizării lor concepute este însă *Știința cunoașterii care apare*; amîndouă împreună, adică istoria înțeleasă conceptual, formează amintirea și calvarul Spiritului Absolut, realitatea, adevărul și certitudinea tronului său, fără de care el ar fi singuratic, lipsit de viață; numai că:

- *Din cupa acestui imperiu al spiritului*
- *spumegă infinitatea sa.* *

În această noapte, Jena arde însă. Francezii au incendiat lăcașul muzelor și încep jafurile. Hegel își îndeasă *Fenomenologia* în buzunare și fuge. Cînd se întoarce, își găsește locuința devastată, nu mai sînt nici haine, nici măcar vreo bucată de hîrtie nescrisă. Dar ce înseamnă toate acestea, în comparație cu faptul de a-l fi văzut pe Napoleon, care i-a făcut asta: „L-am văzut pe împărat — acest spirit universal — călărind prin oraș în recunoaștere. Este, într-adevăr, un sentiment minunat să vezi un astfel de individ care, concentrat aici, într-un punct, stînd pe un cal, atacă lumea și o stăpînește."

Aceste rînduri amintesc foarte mult de supusul *Diedrich Heßling*, al lui Heinrich Mann, care supărat la culme pe un locotenent sever, observă cu mîndrie: „pe acela nu mi-l imită nimeni". La fel și Hegel: luat de păr cu violență de spiritul universal, el nu renunță totuși să-l admire.

Tocmai pentru spiritul universal, este valabil: unde se ciopleşte, acolo cad așchii. La Jena, Hegel este doar una dintre așchii. La Berlin, el s-a apropiat semnificativ mai mult de cei care cioplesc.

Hegel este îndrăgostit de istorie: „Adevărul este zvîrcolirea bacantelor care nu mai au nici un mădular treaz."

Totul a început la Fundația din Tübingen, unde, aflînd vestea asaltului Bastiliei, Hegel și colegii săi de cameră, Schelling și Hölderlin, sădiseră pe cîmpia Neckarului un copac al libertății. Euforia despre o istorie progresistă realizabilă trecu și de bariera kantiană împotriva metafizicii:

---

* G.W.F Hegel, *Fenomenologia spiritului*. Ed. IRI, București, 1995, pp. 464-465. traducere Virgil Bogdan (*n. t.*).

nu poate fi conceput de ce *conștiința* noastră trebuie să rămînă gîndită atît de separat de *ființă*, cum ne învăța Kant. Dominația istoriei, imaginată pe cîmpia Neckarului, avansa o altă definiție a ființei: „ființa“ este „ceea ce este propriu“ spiritului; la fel ca și Christos, pentru studenții teologi revoluționari, „spiritul“ revine în „proprietatea“ sa. Hegel își propune să pună și el mîna ca spiritul să fie acceptat de „cele ce sînt proprii“. Vremea sacrificiului prin crucificare a trecut. În cercul său de pricteni, Hölderlin lansează ideea că gîndirea ar trebui să suspende cezura originară din verdict, adică cezura ființei. Marele înfocat al împăcării dorește o rațiune care se recunoaște în alteritatea sa, în natură, în istorie. Hegel va caracteriza această rațiune, în *Fenomenologia spiritului*, drept una care „scormonește prin toate măruntaiele lucrurilor“ și „le deschide toate venele“, ca să se poată „opune sieși de aici“.

Însă, deoarece istoria le-a oferit entuziaștilor ei cîteva decepții în sfertul de veac ce a urmat Revoluției, pentru Hegel totul se va reduce la a defini credința în rațiunea istoriei într-un asemenea mod, încît această credință să nu mai poată fi decepționată de acum încolo. Îndrăgostitul înșelat este consolat de cunoașterea în comun a „trucurilor rațiunii“. Întreaga energie a lui Hegel se îndreaptă spre conceperea unui sistem al rațiunii istorice, care să fie *imun la decepții*. Într-o scriere politică, redactată în 1802, deci la scurt timp după transformarea Revoluției în napoleonism, Hegel scrie: „Gîndurile conținute de această scriere nu pot... avea alt scop sau altă urmare, decît înțelegerea a *ceea ce este* și formarea, astfel, a unei imagini mai liniștite, ca și încurajarea unei îndurări temperate, atît în legătura directă cu realitatea, cît și în cuvinte, a acesteia. Pentru că nu ceea ce există ne face înfocați și suferinzi, ci ceea ce *nu este* așa cum *ar trebui să fie*. Dacă recunoaștem însă că *este așa cum trebuie să fie*, deci nu conform bunului plac și întîmplării, atunci recunoaștem și că așa ar trebui să fie.“

Prin aceasta, Hegel a ajuns la el însuși: nu trebuie să ceri ceva realității, deoarece ceea ce este rațional se întîmplă oricum. Necesitatea este devorată de ființă. Fiecare dezamăgire ne apropie de adevăr, dizolvă simpla „opinie“ și ne maturizează pentru complicitatea cu rațiunea obiectivă. La Berlin, Hegel și-a amplificat, pînă la urmă, pentru el personal, această „maturizare“ pînă la confort.

Privind retrospectiv asupra ultimului deceniu al lui Hegel la Berlin, un martor nemijlocit al acestor ani, Rudolf Haym, scrie: „Trebuie să ne reamintim această perioadă, ca să aflăm ce are ea de-a face cu adevărata domnie și valabilitate a unui sistem filozofic. Trebuie rememorate acel patos și acea convingere a hegelienilor, care răspîndeau cu o seriozitate deplină, amară întrebarea: din ce va mai fi format, oare, conținutul viitor al istoriei lumii, după ce, în filozofia hegeliană, spiritul universal își va atinge țelul, autocunoașterea?“

În această dispoziție confortabilă a sosirii spiritului universal își concepe Hegel, în timpul anilor petrecuți la Berlin, marile sale opere, *Filozofia dreptului, Istoria filozofiei* și *Filozofia istoriei,* prelucrează *Logica și enciclopedia* [*științelor filozofice* — D.N.], ducînd, în același timp, viața unui om obișnuit.

Filozofia trebuie „să rămînă la catedră", obișnuia el să spună, iar cei care făceau cunoștință cu el se mirau inițal de conversația plată, obișnuită, chiar lipsită de spirit, în care se angrena cu vădită plăcere. Heinrich Hotho l-a cunoscut pe Hegel în anii douăzeci și-l descrie astfel: „Corpul îmbătrînit înainte de vreme era încovoiat... de pe umeri cădea pînă la pămînt, într-o neglijență comodă, un halat galben-cenușiu, peste mijlocul subțiat; în exterior nu se vedea nici o urmă de prestanță impunătoare sau de grație captivantă, trăsătura unei onorabile rectitudini vechi-burgheze era primul lucru care se făcea observat în întregul său comportament."

Fără o minte scînteietoare, lipsit de elocință, un bărbat care luptă din greu cu vorbele, iar ceea ce spune este uneori aproape imposibil de înțeles din cauza dialectului șvăbesc inconfundabil. Cei din jur s-au întrebat multă vreme ce însemna, oare, cuvîntul „eppes", pînă cînd au descoperit că el se referea prin acesta la categoria filozofică foarte importantă numită „ceva" („etwas" — în limba germană — D.N.). Chiar că nimeni nu-și imaginase spiritul lumii într-un astfel de mod. Cînd era vorba însă de a-i ataca pe catolici, atunci acest șvab protestant, cum a rămas Hegel întotdeauna, putea avea o limbă foarte ascuțită. Hegel și-a permis chiar și o glumă în prelegerile sale. Dacă un șoarece ar mînca, spunea el, o ostie sfințită, atunci el ar primi, conform doctrinei catolice a transsubstanțializării, trupul Domnului și lumea ar trebui să se roage la el.

După această obrăznicie, biserica solicită ca statul să facă dreptate. Hegel se apără prin faptul că el, ca luteran, ar trebui să dezvăluie idolatria papală. El explică acest lucru și studenților săi. Un capelan așezat în auditoriu privește amenințător către profesor. Ținînd piept privirii, Hegel observă: „Nu mă impresionează faptul că mă priviți astfel."

Ca filozof, Hegel are un comportament de-a dreptul oficial. *Analele de critică științifică,* pe care le înființează în 1826, trebuiau să aibă, inițial, printre colaboratori un reprezentant al statului. Nu s-a ajuns la aceasta, dar activitatea de recenzare era condusă de parcă ar fi fost un organ al guvernului. De aceea, Börne polemizează cu această situație și vorbește despre etatizarea amenințătoare a spiritului.

„Urmărirea demagogilor", începută din 1819, în cursul căreia mai multe spirite opoziționiste au fost arestate, altele, precum teologul berlinez De Wette, au rămas fără slujbă, a creat în Berlinul anilor '20 o acalmie politică. Asociațiile studențești au rămas interzise. Se chefuia,

dar nu se politiza, se muncea, dar nu se gîndea. Studentul Ludwig Feuerbach îi scrie tatălui, în 1824, din Berlin: „la nici o altă Universitate nu domnesc o astfel de sîrguință generală, o asemenea dispoziție pentru ceva mai mult decît simple povești studențești, o astfel de năzuință către știință, o asemenea cumințenie și liniște, ca aici. În comparație cu locul de muncă de aici, alte Universități sînt adevărate cîrciumi."

Filozofia hegeliană, care descrie și spiritul universal ca pe unul muncitor, se potrivește foarte bine în această atmosferă. După muncă urmează recrearea. Cu arta, care dorește să fie mai mult decît recrearea de după muncă, situația e proastă. De regresul culturii politice profită îndeosebi teatrul și opera. Aceste arte, care oricum sînt punctul social de coagulare în stil mare, acționează ca un ventil. Rahel Varnhagen scrie: „Un oraș fără teatru este, pentru mine, precum un om cu ochii închiși, un loc fără curent de aer, fără orientare. În vremurile și orașele noastre, acesta este singurul loc comun unde este trasat cercul bucuriei, al spiritului, al participării și al reunirii tuturor claselor." Iar ministrul Bernstorff remarcă laconic: „Ei, tot trebuie să le lăsăm cîinilor care mușcă un os de ros!"

Pasiunea pentru teatru atinge un nou punct culminant. Aici exista și marea dezbatere, care nu putea avea loc altundeva. *Der Freimütige*, o populară revistă de divertisment, agață pe străzile Berlinului cutii poștale în care pot fi introduse critici teatrale, care vor fi, apoi, tipărite. Și Hegel a redactat recenzii teatrale.

Gusturile se schimbaseră: niciodată ceea ce este elevat nu a stat atît de prost. Superficialul avea conjunctura maximă. Între 1815 și 1834, la Teatrul Național din Berlin se joacă 56 de drame și 292 de comedii. Cînd Napoleon ținea lumea cu respirația tăiată, în Germania apărea tragedia destinului. După căderea lui Napoleon, o dată cu marile fapte și cu marea fatalitate dispăru și jocul cu astfel de lucruri importante. Pe scenă, superficialul devenea tot mai superficial. Actorii triumfau în roluri de maimuțăreală. Culisele deveneau însă tot mai sclipitoare. *Undine* a lui E.T.A. Hoffmann profită de această tendință a timpului. Schinkel concepu decorul.

Această splendoare fu apoi depășită de reprezentația operei *Freischütz* a lui Weber (1821). Cel mai violent se petrecură lucrurile în cazul lui Spontini. Pe scenă apărură elefanți și se lansară salve de artilerie.

Predispoziția către superficial a creat și un sentiment favorabil pentru frivolitate. Berlinezii spuneau despre balerina Fanny Elßler că „dansează istorie universală".

În acest chip putea fi ajutat, în mod evident, să se pună pe picioare și un spirit universal care se instalase comod în cursul lui Hegel.

Schopenhauer ajunge într-un Berlin care vrea să-și revină după eforturile din ultimele decenii. La fel ca în foaierul teatrului în timpul pauzei,

aici există un păienjeniș de voci, în care se calmează cele mai recente tulburări, în care impresiile violențelor văzute se amortizează în insignifiantul cotidian. Marea filozofie a lui Hegel trebuie să acționeze aici ca o recenzie cuprinzător-confortabilă de întîmplări care i-au ținut odată pe toți cu respirația tăiată și acum au trecut. Este vremea recoltei, se face totalul și se pune la adăpost ceea ce există. Epoca Biedermeier. Însă spiritul epocii este totuși mai rafinat decît pare inițial. Politica restaurației de după 1815 vrea să vîre viața cu forța, ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat, în ordinea ce a supraviețuit secolului al XVIII-lea. S-au întîmplat însă prea multe. Încrederea în dăinuirea și certitudinea moștenirii are ceva forțat, intenționat. Oamenii acceptă ce este dat cu un sentiment surd al unui nivel ascuns al realității. Certitudinile încep să sclipească, morala se uită pe furiș. Oamenii se ghemuiesc, își trag capul între umeri, se fac comozi, dar se uită „din cămăruța secretă“ (Eichendorff), cu plăcere afară, acolo unde lucrurile au loc violent, unde domnește „lumina crepusculară“. În acești ani au succes povestirile lui Hoffmann, iar profesorul Wolfart își prezintă public somnambulii. Și Schopenhauer se grăbește să-i vadă.

Un recenzent al *Literaturblatt* deplînge pierderea „naivității“, a „interiorității“, a „eroismului“. Din perspectiva anilor '20 pare eroic chiar și spectacolul ironiei romantice, pentru că acolo era totuși vorba despre întreg, anume despre înălțarea la ceruri a eului stăpîn pe sine. Toate acestea au fost schimbate acum, sună plîngerea, pe simplul rafinament, pe vînarea efectelor și „absurditate“.

Chiar și încercările de soliditate sforțată erau rafinate. Vechea dorință romantică de pierdere a orientării se transformă în dorință de înrădăcinare. Friedrich Schlegel și Clemens Brentano devin catolici, Hoffmann ajunge consilier al Curții Supreme de Apel, iar Hegel devine smerit față de stat. Se apasă din plin pe pedală, nu numai la pian, care pătrunde acum în toate locuințele burgheze.

Pe acest pămînt nesigur, considerat trainic, începe o mare pălăvrăgeală. Niciodată n-a existat atît de multă sociabilitate plăcută și niciodată nu s-a scris și nu s-a citit atît de mult. Cluburile, uniunile, mesele rotunde, șezătorile apar la Berlin ca și ciupercile după ploaie. Există „societatea fără legi“ care, potrivit lui Hoffmann, nu are alte tendințe, „decît să ia masa de prînz după bunul obicei german“. În jurul fraților Gerlach se reunește o „Societate pentru limba germană“. Hoffmann se întîlnește cu „frații săi de Serapion“, Clemens Brentano fondează „Societatea cărăbușilor“, care-și fixează țelul pe „versificat și năzuit“. Există o uniune a iubitorilor de artă. Aceștia vor, spun ei, să „trezească sufletul din adormire“. Pe Friedrichstraße se întîlnește o „Uniune a controverselor întru tratarea întrebărilor imponderabile“.

Acestea sînt, în parte, forme de socializare cu substrat politic, prin care este compensată strangularea opiniei publice. Dar, mai mult decît

aceasta, este vorba de o plăcere la care literatura contribuie, apoi, cu povești de groază potrivite sau cu o nesiguranță impresionantă.

Apele literaturii berlineze sînt tulburi. La Café Royal se întîlnește o mînă de studenți, pentru a compune, în comun, un final pentru *Faust* al lui Goethe. La serate apar matadori, care, la solicitare și pe baza unor cuvinte-cheie, fabrică poezii. Un oarecare Otto Jacobi, referent la Curtea Supremă de Apel, amenință că va trata întreaga istorie imperială a Germaniei, începînd cu Carol cel Mare, în cîteva duzini de piese de teatru. I-o ia înainte Ernst Raupach, cel care scrie pentru scena berlineză, în decursul a zece ani, cincizeci de piese care se ocupă de istoria Hohenstauferilor. Toate sînt puse în scenă. Editorii de cărți de buzunar pentru femei și de almanahuri lansează concursuri de autor: cererea cititorilor depășește chiar și numărul mare de autori capabili să scrie. Universitatea, după cum îi scrisese tînărul Feuerbach tatălui său, era o „fabrică". Într-adevăr: spre deosebire de cum își imaginase întemeietorul Universității berlineze, Wilhelm von Humboldt, în centrul acesteia este situată pregătirea profesională practică. Însă și această hărnicie și această rîvnă se mișcă pe un teren nesigur. Zelul anost, de cîrtiță, vrea și certitudinea asupra a ceea ce este măreț și întreg, despre cum a ajuns să fie astfel tot ceea ce există. Cei care acceptă să devină rotițe și șuruburi rămîn suficient de neliniștiți și curioși încît să dorească să știe cum funcționează mecanismul și ce rost are întregul. Însă curiozitatea nu este dusă pînă la disponibilitatea de a se lăsa neliniștit. O astfel de curiozitate temătoare de riscuri poate fi bine satisfăcută la cursul lui Hegel. De aceea, la prelegerile sale se înghesuie și medici veterinari, agenți de asigurare, funcționari ai administrației, tenori de operă și contabili. Ei nu-l vor înțelege deosebit de bine pe Hegel, însă era suficient să știe că există cineva care înțelege totul și găsește că acest întreg este bun. Aceasta era deci dispoziția, aceasta era cererea — nu e de mirare că Schopenhauer cade aici prost, cu mesajul său.

Iată, pentru început, recurgerea lui Schopenhauer la Kant. Critica transcendentală a cunoașterii a lui Kant era considerată de-a dreptul depășită. Între timp se credea că se cunoaște din nou cu precizie ce este lumea în realitate. Nevoia de confort cerea acest lucru; în plus, istoria care derutase simțurile se liniștise. Respectul față de incognoscibilitatea „lucrului în sine" dispăruse, la fel cum dispăruse fascinația față de demonic, reprezentat atît de convingător de Napoleon. În plus, înainta și cunoașterea empirică a naturii, relativ indiferentă la teorie.

Triumfurile acesteia făceau ca scrupulele rațiunii să pară tot mai inutile. Amestecul spiritual de timiditate empiric-pragmatică și de rîvnă speculativă hegeliană, care rămînea în consens cu ortodoxia protestant-creștină, nu lăsa nici o șansă unei metafizici a voinței construite pe o radicalizată critică a cunoașterii kantiană și care era profund ateistă.

Metafizica voinței era fie înțeleasă și respinsă, *pentru că* era înțeleasă, fie trecută cu vederea, pentru că era greșit înțeleasă și nu i se recunoștea originalitatea. Să începem cu ultimul caz: puținele recenzii de care a avut parte, la început, opera lui Schopenhauer vedeau în metafizica voinței o nouă formă a filozofiei lui Fichte; aceasta înseamnă că „voința" era înțeleasă ca o forță a spiritului, a rațiunii. O neînțelegere fatală, împotriva căreia Schopenhauer avertizase explicit în opera sa. „Voința" nu era înțeleasă așa cum fusese gîndită inițial: ca alteritatea rațiunii. Schopenhauer putea deci să vorbească oricît despre instinct, despre voința din natură, despre natura din noi, lumea era, în cel mai bun caz, pregătită să găsească în toate acestea „natura" lui Schelling. Dar și în „natura" lui Schelling se ascundea subiectul-spirit, se ascundea acea dorință, acel impuls care își găsește în spirit, în conștiință, forma sa cea mai înaltă, revenită la sine. Dacă însă metafizica schopenhaueriană a voinței era corect înțeleasă, atunci ea trebuia să surprindă la maximum într-o perioadă care stătea, din punct de vedere filozofic, sub traiectoria panlogismului hegelian. Nu se putea accepta că rațiunea ar fi, ca la Schopenhauer, doar un epifenomen, că nu ea ar fi cea care pune în mișcare natura și istoria, că realitatea, în miezul ei, ca „lucru în sine", ar fi ceva ne-rațional.

Originalitatea demersului schopenhauerian era fie trecută cu vederea, fie era recunoscută, însă numai ca o deviere nedemnă de a fi discutată.

Poziția lui Schopenhauer împotriva panlogismului îl făcea să apară în contratimp cu pasiunea hegeliană, puternic aprinsă, a gîndirii istorice. Spre deosebire de majoritatea filozofilor contemporani cu el, Schopenhauer se teme și trebuie să refuze să interpreteze istoria ca pe o întîmplare reală progresivă. El părea aici, cu interdicțiile sale răutăcios-furioase împotriva istoriei ca un carnaval și bal mascat al acelorași pasiuni și sentimente, precum o fosilă filozofică din vremuri premoderne.

Urmau, apoi, pesimismul schopenhauerian și negarea mistică, sau care suna de-a dreptul indică, a lumii. Ele trebuiau respinse, dacă nu ca nemaiauzite, măcar ca fiind bizare. Chiar și numai din cauza ateismului nedeghizat care reieșea din astfel de concepții.

Faptul că, în această perioadă, Schopenhauer nu era încă luat în serios din punct de vedere filozofic era, în context, chiar un avantaj pentru el. Deoarece, dacă ar fi fost luat în serios, acest afront adus religiei, pe care tocmai un filozof nu și-l putea permite în perioada restaurației, n-ar fi rămas nepedepsit. Autoritățile statale și universitare obișnuiau să intre în acțiune chiar și în cazuri mult mai nevinovate, bineînțeles doar atunci cînd vocea, care se ridicase păcătuind împotriva religiei țării, era și auzită. Kant experimentase deja acest lucru, apoi Fichte; în timpul anilor berlinezi ai lui Schopenhauer a fost sancționat Eduard Beneke — de altfel, un recenzent al *Lumii ca voință și reprezentare*, ocărît foarte urît de Arthur.

Mai tîrziu, întreaga școală a tinerilor hegelieni, respectiv a hegelienilor de stînga, a primit interdicție de profesare academică — pe baza reproșului de ateism.

Hegel, care furnizase, cu a sa istoricizare a religiei, combustibilul pentru exploziile de mai tîrziu de critică a religiei, se comporta foarte precaut în aceste condiții, temîndu-se de acuzația de ateism. În prelegerile sale berlineze de *Filozofie și religie*, el observă: „Filozofiei i s-a reproșat că s-ar așeza *deasupra religiei*: acest lucru este însă fals chiar pornind de la fapte ... ea se așază doar *deasupra formei credinței*, conținutul este același." Totuși fracțiunea de beton a ortodoxiei luterane din Berlin nu avea încredere nici măcar în loialul filozof al statului. Oamenii din jurul episcopului Eylert și de pe lîngă *Kirchenzeitung* a lui Hengstenberg îl săpau la Curte, pe moment fără folos. Între timp, metafizica schopenhaueriană a voinței — care, ca învățătură ce proclama voința fără Dumnezeu creator și fără scop în lume drept singura substanță, era cel mai curat ateism — nu pătrunsese deloc în aceste cercuri, iar învățătura despre negarea voinței părea atît de abstrus-indică, încît nici măcar episcopul Eylert, care-și avea urechile mari peste tot, nu fusese speriat de ea. Într-un memoriu din 1819, care stătea pe capul politicienilor din Universitate, Eylert perorase împotriva „bunului plac excentric" al filozofiei moderne, „care, într-o căutare frenetică a înnoirii, construiește și edifică sisteme, iar în acest schimb ușuratic permanent încurcă limbajul și conceptele". „Bunul plac excentric" al lui Schopenhauer nu făcea, evident, nimănui concurență, și nu-și atrase nici o sancțiune, o dată ce, pentru moment, învățătura lui Schopenhauer nu făcea parte dintre acele „sisteme" despre care Eylert scria că își „depășesc sfera" și ar putea deveni „politică revoluționară".

Și filozofia schopenhaueriană a artei trebuie să fi părut surprinzătoare. După 1815, trecuse vremea religiei romantice a artei. Euforia artiștilor lăsase locul unei lucidități bazate pe realitate. „Sălbaticii" de la cumpăna secolelor erau morți sau stăteau pe piedestaluri. Acum se punea accentul, cu mai multă modestie, pe valoarea de amuzament a artei; se prețuia plăcutul și nu aventura. Se căuta sfîrșitul încă înainte de a începe. Hegel învăța că arta este numai o treaptă subdezvoltată a spiritului și că ea este depășită cu mult de religie și de filozofie și că trebuie — să nu uităm — să asculte ordinele spiritului obiectiv, care în final este tot statul. La fel ca filozofia, și arta este atrasă în vîrtejul gîndirii istorice relativizante și este chestionată asupra utilității ei lumești și a forței ei moralizatoare. Și muzele trebuie să lucreze în și pentru viața burgheză. Pe scurt: nu mai existau, pur și simplu, avîntul și inconștiența de a plasa arta la vîrful posibilelor șiruri ale scopurilor. Se dorea ca ea să fie servilă, decorativă, folositoare.

Schopenhauer procedează cu totul altfel: el nici nu abordează arta în mod istoricist, nici nu îi cîntărește utilitatea prin prisma principiului

realității. După cum se știe, Schopenhauer luase în serios într-un mod radical fără precedent determinarea kantiană a savurării artei ca „plăcere dezinteresată". Schopenhauer nu iubește arta ca podoabă, ca refacere pentru viață, ci o iubește împotriva vieții, ca pe o dezvăluire a eliberării de eforturile și chinurile voinței vitale. La Schopenhauer, întreaga putere a religiei revine, însă acum ca metafizică în întregime ateistă. Generații mai tîrzii de artiști — de la Richard Wagner, pînă la Proust și Samuel Beckett — se vor simți înălțate de o astfel de filozofie. Pe moment, a sosit însă vremea modestiei artistice. Nu se mai vizează totul și nimeni nu mai dorește să dispară în celălalt. Rămîneți pe loc — este parola.

Și stilul filozofării sale îl catalogheză pe Schopenhauer drept un *outsider*. În acest stil este folosită prea ofensiv atitudinea autoreflexivității. În prima ediție a operei principale, ieșirile polemice față de breasla filozofică a vremii sînt încă destul de blînde. Duritatea — aproape dușmănia — constă în gestul ignorării mîndre: Schopenhauer citează din clasicii Antichității, ai Evului Mediu și ai epocii moderne, pînă la Kant. El se implică într-o discuție peste milenii și lasă să se înțeleagă faptul că prezentul filozofic poate fi uitat. În scrierile sale, Schopenhauer apare drept cineva care, în pofida murmurului și certurilor cotidiene, a gîndit totul încă o dată, de la început și pe cont propriu: o mare filozofie de construcție proprie și — pentru că a fost făcută în afara activității academice — realizată ca activitate casnică. Acestei filozofii îi lipsește, oricît de savantă s-ar prezenta, mirosul grajdurilor academice. Neprețiozitatea, claritatea și frumusețea limbajului schopenhauerian ies în mod evident din tiparele discursului profesoral. De această filozofie este atașat chiar ceva naiv, inocent, aproape cavaleresc. Să ne amintim cum își anunță Schopenhauer primele sale prelegeri berlineze: „Arthur Schopenhauer va expune întreaga filozofie, adică învățătura despre esența lumii și despre spiritul omenesc".

Și mai evident este ceea ce ar putea fi denumit drept trăsătură „existențială" a gîndirii schopenhaueriene. Ea se vede poate cel mai puțin în „etica" lui Schopenhauer, în învățătura despre negarea voinței. Chiar Schopenhauer accentuează aici că nici „sfîntul nu este un filozof", după cum nici „filozoful nu este un sfînt", că, mai mult, filozofia — ca un „sculptor", care creează „oameni frumoși", fără ca el să trebuiască să fie un om frumos — trebuie să ofere doar o „imagine reflectată" (I, 521) a „esenței lumii" și a vieții corecte. Kierkegaard va remarca, mai tîrziu, că Schopenhauer nu a trăit ceea ce i-a învățat pe alții.

În același mod, punctul de plecare al lui Schopenhauer este, spre deosebire de filozofii contemporani lui, profund existențial; pur și simplu, pentru că el cuplează interpretarea filozofică a lumii cu experiența, ce nu poate fi neglijată și care este de o unicitate inconfundabilă, a propriului trup. Dacă, în consecință, va fi concepută și o

imagine de ansamblu a voinței, a ceea ce este voința, de fapt, acest lucru poate fi experimentat doar de fiecare individ, în identitatea sa corporal-spirituală — Schopenhauer vorbește de identitatea subiectului voinței și cunoașterii în individ. Eu aș putea eventual să știu că lumea este voință *și* reprezentare, însă pot *experimenta* acest lucru doar într-un singur punct din lume: iar acel punct sînt eu însumi. Pot gîndi gîndurile altora, lumea ca reprezentare pătrunde în mine și, la rîndul meu, sînt o reprezentare pentru ceilalți — în această măsură sînt întotdeauna și afară, alături de ceilalți, alături de istorie ș.a.m.d. Însă nu-mi pot părăsi corpul și nici nu pot pătrunde în corpul altora. În această identitate trupească se concentrează întreaga densitate a ființei în fericire și în suferință.

În jurul lui Schopenhauer se filozofează însă altfel. Acolo, ființa este *afară*: alături de lucruri și obiecte, de procesul istoric, de evoluția spiritului; ceea ce ne este mai apropiat, propriul corp, devine fie un obiect străin, ce este descompus de privirea cercetător-distantă, fie acel ceva mai îndepărtat, care este dedus abia dintre categoriile spiritului. Spiritul atunci devine necesitatea — că s-a instalat tocmai în corpul meu este o coincidență. Și Schopenhauer poate face abstracție de individ în cosmosul voinței creat de el; însă el nu uită nici un moment că totuși acest individ existent este cel care face abstracție de sine. La vîrful existenței individuale stă în echilibru întreaga lume, care este cea a mea. De aceea, Schopenhauer a numit această identitate a subiectului voinței cu subiectul cunoașterii într-un individ drept cea mai adîncă și cea mai uimitoare enigmă, drept însăși problema filozofică „kan'exochän" pur și simplu (I,161).

Aceste lucruri vrea deci Schopenhauer să le expună în vara lui 1820, la Universitatea din Berlin, în fața a doar cîțiva studenți. Într-o încăpere alăturată, Hegel citește în fața unei săli pline. În următorul semestru de iarnă, Schopenhauer poate să-și facă bagajele: din lipsă de ascultători, prelegerea sa este oprită. O catastrofă existențială pentru Schopenhauer. Îl va ajuta propria filozofie să o învingă? Schopenhauer a creat o filozofie. Ce va face, acum, această filozofie din filozof?

CAPITOLUL XIX

Strategii filozofice împotriva dezamăgirii. Corecturi în cartea manuscriselor. Iubita Caroline Medon. Afacerea Marquet. A doua călătorie italiană. Boală. Deliruri. Înapoi la Berlin. Burlescă de final.

Pe la 1823, Schopenhauer notează în ciorna lui secretă, *Eis eauton.*

„Dacă, la acel moment, m-am simțit nefericit, a fost mai degrabă datorită unei *méprise*, a unei erori în ceea ce privește persoana; mă considerasem atunci a fi un altul, și deplîngeam suferința acestuia: de exemplu, mă considerasem a fi un lector care predă fără a fi angajat, care nu ajunge profesor și nu are auditoriu sau a fi unul pe care-l vorbește de rău cîte un filistin și-l bîrfește cîte o cafegioaică sau pîrîtul în acel proces de injurie, sau acel îndrăgostit de care fata pe care o dorește nu vrea să audă, sau pacientul pe care boala îl ține în casă... Nu am fost toate acestea, toate acestea sînt făcute din altă stofă decît mine, stofă din care este croită cel mult haina pe care am purtat-o o vreme și pe care am schimbat-o, apoi, cu alta. Cine sînt eu însă? Sînt cel care a scris *Lumea ca voință și reprezentare* și a soluționat marea problemă a existenței... Acela sînt eu și ce ar putea să i se întîmple în anii pe care îi mai are de trăit?"(HN IV, 2, 109).

Avem aici o enumerare a mai marilor sau mai micilor catastrofe existențiale ale acestor ani: eșecul carierei universitare; plîngerea și procesul de daune pentru vătămare corporală, făcută cusătoresei Marquet; nefericita afacere amoroasă cu corista și dansatoarea Caroline Richter, numită Medon; boala de nervi și cea de urechi, care îl țintuiesc în cameră timp de un an. Însă găsim aici formulată, chiar foarte concis, și strategia lui Schopenhauer de a învinge toate acestea. Ceea ce mi se întîmplă, spune Schopenhauer, nu mi se întîmplă, de fapt, mie, pentru că *eu sînt un altul*. Eu sînt autorul unei mari opere filozofice. Afară sînt piesa socială cu actori mascați, rolurile, comedia. Dacă Schopenhauer nu are succes acolo și lucrurile îi merg prost, el se retrage în acest eu al operei. Cu acest eu al operei se întîmplă însă o schimbare memorabilă: nu mai este deloc un „eu". La început, Schopenhauer spune: eu nu sînt acolo, afară, eu sînt opera mea. Apoi, el spune: opera mea este altceva decît doar propriul meu eu. În cartea sa a manuscriselor, el scrie

(pe la 1825): „Ceea ce-mi garantează originalitatea și, în consecință, dăinuirea filozofărilor mele, este faptul că nu eu le-am creat, ci s-au creat ele însele. Ele s-au născut în mine fără nici o contribuție a mea, în momentele cînd întreaga dorință din mine era cufundată într-un adînc somn uniform... Doar ceea ce s-a format în astfel de momente de cunoaștere lipsită de voință am pus în scris, ca simplu spectator și martor, și am folosit în opera mea. Acest fapt garantează originalitatea ei și mă face să nu înnebunesc văzînd lipsa de orice interes și recunoaștere“ (HN III, 209).

Și Hegel spusese acest lucru despre sine: anume, că spiritul universal pătrunsese în el. Diferența este că Hegel e crezut, pe cînd Schopenhauer, dimpotrivă, rămîne singur — tocmai în cazul *acestei* manevre temerare de autoasigurare. Arthur va trebui să folosească mari resurse ale gîndirii, pentru a face imune la decepții astfel de autoconvingeri. Spre norocul său, ideile nu-i lipsesc, în acest caz: nevoia te face inventiv; în plus, propria filozofie îi oferă suficiente argumente pentru a explica lipsa actuală de atenție acordată, am putea spune și pentru a o face rațională.

„Epoca mea“, notează Schopenhauer în 1820 în cartea manuscriselor, „nu este raza mea de acțiune; ci doar solul pe care stă persoana mea fizică, care este însă doar o parte neimportantă a întregii mele persoane“ (HN III, 14). Această persoană „întreagă“ depășește vremurile. Ea nu poate fi văzută, după cum din cîmpia înnourată nu poate fi văzut un vîrf de munte. La Schopenhauer este în permanență vorba de o depreciere a prezentului și a contemporaneității. Nu că nu ar putea exista și în prezent personalități importante, dar vocile acestora sînt acoperite de efemerele zgomote ale zilei, care, într-o perioadă a dorinței crescînde de scris și de citit, se amplifică într-un vuiet permanent. Cu un secol înaintea lui Ortega y Gasset, Schopenhauer diagnostichează o „revoltă a maselor“ în lumea discursurilor. Pentru masele care își găsesc tot mai multe moduri de exprimare și tot mai mult auditoriu, poate conta, conform lui Schopenhauer, doar ceea ce folosește intereselor de autoconservare, iluziilor care confirmă viața. Omul obișnuit — Schopenhauer vorbește de „marfa de fabrică“ sau de „bipezi“ (HN II, 73) — se teme; el vrea să ancoreze în portul sigur al unei concepții de viață care să-l mägulească și să-l liniștească. De aici acea credință în Dumnezeu, persistentă în diferite forme, care are grijă de om și care — pe cît posibil, prin intermediul acestuia — îndreaptă totul spre mai bine, chiar dacă acest Dumnezeu este numit acum „istorie“, „spirit absolut“, „natură“, „știință“ sau, mai tîrziu, „proletariat“. Adevăratul folozof trăiește „periculos, dar liber“: certitudinile vechi sau prezentate în haine noi nu îi oferă protecție. El trebuie să suporte lipsa de căpătîi părăsită de simțuri. Acest lucru nu înseamnă, desigur, nimic pentru „opinia publică“, care este interesată de pozitivități extrem

de palpabile. De aceea, „lumina intermitentă a opiniei publice“ nu are voie să fie făcută „steaua“ sa „călăuzitoare“ (HN III, 71).

O filozofie ale cărei concepții sînt cîștigate în meditația împotriva voinței de viață nu le va spune nimic celor care — și aceștia sînt, bineînțeles, cei mai mulți — cer cunoștințe puse în slujba vieții. Acest gînd stă la baza tuturor variantelor argumentate prin care Schopenhauer vrea să scape de supărarea lipsei de rezonanță a filozofiei sale. Este un gînd bine ancorat în însăși interiorul filozofiei schopenhaueriene. De aici rezultă și relația pozitivă a lui Schopenhauer cu ezoterismul, pentru că ezoterismul permite o mîndră schimbare de sens: nu am vorbit defel pentru cei care mă ignoră. Adevărul meu, depășindu-l pe cel al pieței, nu este pentru piață. Schopenhauer meditează asupra tainicului cult al misteriilor grecești, în cartea manuscriselor: „*Misteriile* anticilor sînt o descoperire remarcabilă, în măsura în care se sprijină pe ideea de a alege, din marea grămadă de oameni, cărora întregul adevăr nu le este deloc accesibil, cîțiva, cărora le este împărtășit adevărul pînă la anumite limite, iar din aceștia să fie aleși alți cîțiva, cărora li se dezvăluie mult mai mult, pentru că pot înțelege mai mult ș.a.m.d.“ (HN, III, 211).

Atitudinea ezoterică poate fi cuplată cu o intenție practică deosebit de rafinată sau care dorește să pară rafinată — cunoaștem acest lucru din istoria frățiilor secrete de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea; ea poate proveni însă și dintr-un concept diferit, premodern, al adevărului. Într-o vreme care se obișnuiește tot mai mult să alăture adevărul „eficienței“ (în fața unui public, în istorie, în stăpînirea naturii, ș.a.m.d.) și, prin aceasta, „utilității“, refuzul de a recunoaște criteriul empiric al succesului sau regula majorității drept criteriu al adevărului și intenția ca fericirea cunoașterii să fie preferată foloaselor adevărului conduc în mod obligatoriu la o aristocrație a spiritului. Aceasta poate fi observată la Schopenhauer. Tocmai de aceea, Nietzsche l-a admirat și l-a urmat, cu zîmbetul de augur al celui prea isteț.

Spre deosebire de acesta, Schopenhauer, în ciuda atitudinii ezoterice și aristocratice, a continuat să susțină, relativ naiv, că el a slujit „omenirea“ cu filozofia sa: „Împotriva naturii și drepturilor omului, am sustras forțele mele avantajului persoanei mele și cererii bunăstării mele, pentru a le pune în slujba omenirii. Intelectul meu nu mi-a aparținut mie, ci lumii“ (HN IV, 2, 107).

Însă oricît de înălțătoare s-ar dori aceste gînduri despre „punerea în slujba omenirii“, ele folosesc, în același timp, unor scopuri foarte particulare, foarte restrînse. De exemplu, în 1822, Schopenhauer extrage din aceste gînduri elevate o justificare pentru comportamentul său egoist, care pecetluiește neînțelegerea cu familia, în privința problemei moștenirii: „Din acest motiv am fost îndreptățit să fiu foarte atent ca

sprijinul acelei părți din moștenirea paternă ce-mi revenea, care a trebuit să mă susțină atîta vreme și fără de care lumea nu ar fi dobîndit nimic de la mine, să-mi rămînă și la bătrînețe" (HN IV, 2, 107).

În reflecțiile sale din anii douăzeci, Schopenhauer nu trebuie să raționalizeze doar lipsa de succes la public, el nu caută doar protecție împotriva decepției în propria filozofie. El nu se ocupă doar cu înjurarea publicului și cu autoconvingerea ci și cu autoclarificarea. Are, ce-i drept, sentimentul că a aruncat marele zar, însă există alte nenumărate probleme care nu-i dau pace și pe care ar dori să le lămurească. El va introduce aceste reflecții în scrierile sale de mai tîrziu, în special în al doilea volum al operei sale fundamentale.

Egalitatea, din opera fundamentală, între „voință" și „lucru în sine" — care este cu adevărat o piesă centrală a filozofiei sale — nu-i dă pace. „Voința" ar fi doar „într-o oarecare măsură" lucrul în sine. În *Brieftasche*, el scrie, în 1824: *„A cunoaște lucrul în sine* — este o contradicție, pentru că întreaga cunoaștere este *reprezentare*, lucrul în sine înseamnă însă lucrul în măsura în care *nu* este reprezentare" (HN III, 778).

Și totuși: „lucrul în sine" este „voința" în măsura în care, pentru experiență, „apariția actului de voință din adîncul interiorului nostru" (HN III, 36) este acel punct în care reprezentarea poate cuprinde în modul cel mai clar, deoarece se află într-o nemijlocire trăită, ceea ce este în-sinele realității. Esența lumii, „lucrul în sine", este înțeleasă conform aspectului care încă mai poate fi experimentat de noi: „dar, tocmai pentru că voința este cel mai nemijlocit fenomen al lucrului în sine, rezultă evident că, dacă toate celelalte fenomene ale lucrului în sine ar fi aduse la fel de aproape de noi, deci dacă am fi potențați, prin cunoașterea lor, la același grad de claritate și de nemijlocire ca și în cazul voinței, *ele ar fi reprezentate exact ca și voința din noi.* De aceea, sînt îndreptățit să afirm că esența interioară a fiecărui lucru este *voința* sau că *voința* este lucrul în sine" (HN III, 36).

Schopenhauer sapă mai departe: „de unde provine însă această voință?" (HN III, 68). El se întrerupe singur: aceasta este o întrebare fără rost. Nu se mai chestionează dincolo de existența voinței. Putem întreba *ce* înseamnă ceva, dar *că* există cu adevărat rămîne insondabil. Dacă filozofia a pus, pînă acum, spiritul sau pe Dumnezeu, esența deci, înaintea existenței, Schopenhauer inversează raportul: *existența* primează în fața *esenței.* În cartea manuscriselor, Schopenhauer mai adaugă temerara frază: „Esența internă a lumii nu este una cunoscătoare" (HN III, 70). *Existența* voinței este ca și gaura neagră, care înghite lumina cunoașterii. De aceea, propria filozofie trebuie, conform lui Schopenhauer, să lase în urmă „o armată de întrebări", „dar", continuă el, „pentru răspunsurile pe care astfel de întrebări le pretind, gîndirea noastră nici măcar nu are forme" (HN III, 70).

Doar Schelling va mai medita, în perioada sa tîrzie, la aceeași aporie, la enigma lui „că".

Să ne „plîngem" de „întunericul în care va trebui să trăim?" se întreabă Schopenhauer și răspunde: „Această plîngere este nedreaptă și ia naștere din iluzia falsei concepții că totalitatea lucrurilor ar fi pornit de la un *intelect*, ar fi fost prezentă ca *reprezentare*, înainte de a deveni reală deci, provenind din *reprezentări*, ar trebui să fie foarte deschisă față de reprezentare și să poată fi epuizată prin aceasta. În realitate însă tot ceea ce ne plîngem că nu cunoaștem este, de fapt, *incognoscibil* în sine. Reprezentarea însăși, în care stă toată cunoașterea, este doar fața exterioară a existenței, ceva adăugat, ceva ce nu era de-a dreptul necesar menținerii ființării lucrurilor, întregului lumii, ci numai subzistenței fiecărui individ viu" (HN III, 183). Pe scurt: pentru ființă, a fi cunoscut și a cunoaște sînt ceva exterior. Pentru cunoaștere există diferențele, diviziunile, individualitățile. Însă sînt acestea și diferențe ale înseși ființei? — este următoarea întrebare. Să luăm, spre exemplu, propria noastră ființă. „Ce cunoaște fiecare din sine? Corpul, intuit prin simțuri; imediat după aceea, în interior, dorința sa, ca un șir continuu de acte de voință, care iau naștere pe baza unor reprezentări: asta e totul. Dimpotrivă, substratul tuturor acestora, al voinței și al cunoașterii, nu ne este deloc accesibil: noi privim doar spre exterior, în interior totul este întunecat... Prin partea care este stăpînită de cunoaștere, noi ne deosebim, firește, unul de celălalt; putem conchide însă din aceasta că ar fi la fel și în privința acelei părți care este în fapt cea esențială și care rămîne necunoscută fiecăruia? De ce nu ar fi posibil ca, la fel ca această parte total necunoscută, esența tuturor să fie una și aceeași, dacă este reprezentată, asemenea părții cognoscibile, ca fiind divizată?" (HN III, 283).

În latura ființei noastre ce-și întoarce fața de la cunoaștere, sîntem cu toții egali, pentru că toți sîntem „voință" — Schopenhauer destăinuie cărții manuscriselor, în 1813, cît de incomod este, de fapt, acest gînd: „Un optimist mă îndeamnă să deschid ochii și să văd ce frumoasă este lumea, cu munți, plante, aer, animale — ș.a.m.d. Este într-adevăr, frumos să *vezi* aceste lucruri; dar să *fii* aceste lucruri este ceva cu totul diferit" (HN III, 172).

Aceasta este pasiunea filozofică a lui Schopenhauer: să evite *ființa* prin *vedere*.

Dacă subiectul încetează să *fie* voință, are șansa să *vadă* secretul evident al lumii, ubicuitatea voinței. Aici se găsește și delicata trecere în metafizica schopenhaueriană a voinței: ea își are punctul de pornire în „zona fierbinte" a voinței trăite interior și ajunge, apoi, la un cosmos răcit al voinței, care se oferă numai unei cunoașteri chibzuite, deci care este desprinsă, cel puțin pentru cîteva clipe, de voință. Supra-individualul („conștiința mai bună") vede sub-individualul (voința din natură).

Învățatul contabil comercial determină această constelație într-un mod aproape matematic: voința dispare în subiect, pentru a ieși la iveală cu atît mai clar în obiect: minusul dintr-o parte devine plus în cealaltă parte.

Dar subiectul lipsit de voință — nu trebuie el, oare, deplîns pentru deficitul său de ființă? Schopenhauer: „Esența adevărată a omului este voința: reprezentarea este ceva secundar, adăugat, oarecum exterior: și totuși omul își găsește adevărata lecuire doar atunci cînd voința a dispărut din conștiință și a rămas numai reprezentarea. Esențialul trebuie deci suspendat și trebuie să rămînă doar apariția acestuia (reprezentarea), adaosul. Asupra acestui lucru trebuie meditat îndelung" (HN III, 236).

Nietzsche va „medita la aceasta" și va ajunge la concluzia că viața poate fi justificată doar ca fenomen estetic. Schopenhauer însuși va fi pus de această meditație din nou în fața legăturii strînse dintre metafizica și etica sa: dacă deja *cunoașterea* adevărului cere o cumpătare eliberată de impulsul voinței, atunci ființa în adevăr va trebui să realizeze o eliberare mult mai cuprinzătoare și dăinuitoare de chinurile voinței. Realizarea adevărului este, în același timp, lipsirea de realitate a forței vitale a voinței. Schopenhauer concepe un adevăr care este opus vieții. Nietzsche va adăuga la aceasta, dar cu o deviere semnificativă: pentru că adevărul nu poate fi trăit, trebuie înfăptuită reabilitarea filozofică a voinței de amăgire; iar, în ultimă instanță, nici măcar nu mai e vorba de adevăr, ci de putere, de puterea vieții.

Cînd Schopenhauer este pe urmele „adevăratei mîntuiri", cea pură, a „vederii" eliberate de voință, el știe foarte bine de cine vrea să fugă: de Dionysos.

Nu e de mirare că Nietzsche, acest Schopenhauer răsturnat, se va arunca în brațele zeului mîntuirii erotice.

„Lucrul în sine" poate fi experimentat cel mai clar în voință, dar unde este experimentată voința cel mai bine? În actul sexual, răspunde Schopenhauer, mai direct ca niciodată, în cartea manuscriselor: „Dacă sînt întrebat unde poate fi obținută cea mai *intimă cunoaștere* a acestei esențe interne a lumii, a acelui lucru în sine, pe care l-am numit *voința de viață*? Sau unde pătrunde acea esență cel mai pregnant în conștiință? Sau unde atinge cea mai pură revelare a sinelui său? — atunci trebuie să indic *voluptatea din actul copulării.* Asta e! Aceasta este adevărata esență și miezul tuturor lucrurilor, țelul și rostul întregii existențe." (HN III, 240).

Schopenhauer scrie aceste rînduri în anul 1826. Povestea de dragoste cu corista, actrița și dansatoarea Caroline Richter, numită Medon, durează deja de cinci ani.

Schopenhauer o cunoscuse pe tînără, pe atunci în vîrstă de nouăsprezece ani, în anul 1821. Acest lucru se întîmpla la vremea cînd el își nota, în ciorna secretă *Eis eauton*, observația: „Deoarece adevărata vreme a

concepției geniale a trecut pentru mine și viața mea este, de acum, cea mai potrivită pentru meseria de dascăl, acest lucru trebuie să sară în ochii tuturor și trebuie să am în societate o poziție, pe care n-o pot cîștiga ca burlac" (HN IV, 2, 106).

Caroline Richter nu era, în orice caz, femeia alături de care să poată găsi acea „poziție în societate". Întrucît pe scenele de la periferia Berlinului juca rolul celei de-a doua amante, ea compensa acest fapt în viața reală și, întorcînd roata, întreținea, în același timp, relații cu mai mulți amanți. Frumusețea ei și mediul teatral libertin făceau posibil acest lucru. Schopenhauer, un spectator împătimit, se aprinsese în aceste circumstanțe, dar a trebuit să se chinuie apoi în permanență cu sentimente de gelozie. La zece luni după ce a plecat, în mai 1822, în a doua călătorie prin Italia, Caroline a adus pe lume un copil. Arthur, care a ținut la Caroline pînă la sfîrșitul vieții — s-a gîndit la ea chiar și în testament — a rămas ostil toată viața acestui copil al „infidelității". Dispozițiile testamentare îl exclud explicit pe Carl Ludwig Gustav Medon, astfel se numea fiul Carolinei, născut în martie 1823. Iar cînd Schopenhauer dorește să părăsească Berlinul împreună cu Caroline, în 1831, intenția eșuează din cauza refuzului său de a se conforma dorinței Carolinei, care voia să-și ia fiul cu ea. Schopenhauer pleacă singur la Frankfurt, decepționat și supărat.

Caroline Richter venise la Berlin în 1819, la șaptesprezece ani, și se angajase, probabil la recomandarea vreunei persoane suspuse, coristă la Teatrul Național. Un secretar particular, Louis Medon, o lăsă gravidă și ea născu primul băiat la începutul verii lui 1820. Copilul muri înainte ca Schopenhauer să o cunoască pe Caroline.

De acum înainte, ea își spune, după acel secretar particular, „Medon".

Nu au rămas scrisori de la Arthur către Caroline, nici în rest nu există aproape deloc mărturii documentare ale acestei relații ce a durat totuși zece ani; au fost descoperite doar cîteva, puține, scrisori ale Carolinei către Arthur, de la începutul anilor '30, cînd el locuiește deja la Frankfurt. Caroline se plînge, în aceste scrisori, de refuzul dur al lui Schopenhauer de a-i accepta fiul; ea recunoaște că s-ar fi mutat cu plăcere o dată cu Schopenhauer și se arată jignită de neîncrederea lui. El, care o susținuse financiar pe Caroline, trebuie să-i fi reproșat că se lasă întreținută de un alt domn, deoarece ea răspunde: „că nu am fost ușuratică ți-o garantează cel mai bine datoriile mele".

Între timp, Caroline suferă de puternice dureri de piept, din cauza cărora renunță, la mijlocul anilor '20, la postul ei de la Teatrul Național și apare doar neregulat la teatrele de periferie, aici, ce-i drept, și în roluri principale.

Și boala enigmatică a Carolinei îl îndepărtează pe Schopenhauer care, dacă e să-i credem relatările, fugise deja în Italia de o femeie bolnavă de plămîni.

Caroline încearcă să-i împrăștie neîncrederea față de starea ei de sănătate printr-o indicație care trebuie să-i fi impulsionat, pe de altă parte, gelozia: „că nu sînt bolnavă", scrie ea în 1832, „ți-o demonstrează chiar bărbatul dornic de însurătoare".

Astfel se petrec lucrurile: teama de o posibilă boală a iubitei; gelozia; teama ca, prin întemeierea unei familii, să nu-și piardă independența; îndoiala că femeia potrivită pentru un astfel de plan ar fi chiar Caroline.

Cartea manuscriselor nu ne informează doar despre reflecțiile filozofice ale acelor ani, ci arată și ce se petrece în Schopenhauer cu ocazia acestei povești de dragoste. Nici nu se poate întîmpla altfel: suferințele și bucuriile dragostei sînt înglobate în materia gîndirii filozofice. De exemplu, astfel: „Cea dintîi manifestare a unui nou individ este, de fapt, momentul în care părinții săi încep să se *iubească*, adică să se dorească printr-o înclinație cu totul individuală: în acea clipă, în întîlnirea privirilor de dragoste se formează deja, de fapt, noul individ: este precum o nouă idee; iar, cum toate ideile încearcă să devină fenomen cu cea mai mare vehemență și cum tind să apuce cu nesaț materia, pe care le-o împarte legea cauzalității, la fel, și această idee deosebită a unui individ uman tinde cu cea mai mare vehemență să devină fenomen, iar această vehemență este tocmai pasiunea reciprocă a celor doi viitori părinți" (HN II, 138).

Cînd Schopenhauer își notează, în 1822, aceste gînduri — care reapar, mai tîrziu, în *Metafizica iubirii între sexe* — , în Caroline tocmai tinde „să devină fenomen" o „idee deosebită a unui individ uman". Însă, după cum va constata mai tîrziu supărat, această „idee" nu este a lui.

În timpul celei de-a doua călătorii prin Italia, din 1822 pînă în 1823, este chinuit de autoreproșuri: N-ar fi trebuit să o lege pe Caroline mai puternic de sine? Astfel de griji devin chiar poezii: „De mii de ori mai greu este să vezi/Cum ceea ce norocul ne-a încredințat/ A fost distrus de-a noastră neghiobie" (HN III, 159).

Sub cerul sudului își permite însă și gînduri mai relaxate: monogamia — crede el, care nu poate fi sigur de Caroline a lui — este pentru o femeie totuși o pretenție exagerată. „Pentru femeie, limitarea la *un singur* bărbat este, în scurta perioadă a înfloririi și fertilității ei, o stare nenaturală. Ea trebuie să păstreze pentru unul ceea ce el nu poate folosi și ceea ce mulți alții doresc de la ea: și ea însăși e cea care trebuie să sufere din cauza acestei dezamăgiri. Să ținem cont de asta!" (HN III, 163).

Conform proiectului lui Schopenhauer, femeia poate să aibă, concomitent, mai mulți bărbați, dar, în schimb, bărbatul poate să aibă mai multe femei una după cealaltă. „În monogamie, bărbatul are prea mult dintr-o dată și prea puțin pe termen lung; iar femeia, viceversa" (HN III, 162). Pentru că situația este aceasta, „bărbații sînt, jumătate din viața lor curvari, iar cealaltă jumătate, încornorați".

În cazul Carolinei, Schopenhauer trebuie să se obișnuiască îndeosebi cu postura de „încornorat".

Schopenhauer avea dreptul să se plîngă de faptul că amantul nu dădea prea des dovadă de înțelepciune. Lipsa acesteia îl făcuse pe el însuși să alunece într-o stare de neplăcere bizară, într-o poveste muierească deosebită:

La 21 august 1821, Schopenhauer așteaptă vizita Carolinei. Vecina de casă, cusătoreasa de patruzeci și șapte de ani Caroline Marquet, s-a așezat cu prietenele ei într-o anticameră. Schopenhauer nu dorește martori curioși ai întîlnirii sale. În plus, vecina nu are dreptul să stea în anticamera ce ținea de locuința lui Schopenhauer: cineva străin intervine în starea lui de voință, fapt care cere o ripostă. Schopenhauer le spune celor trei femei să părăsească încăperea. Marquet refuză. Ce s-a întîmplat după aceea este descris astfel de Schopenhauer în acțiunea judecătorească intentată ulterior de cusătoreasă:

„În cele din urmă am amenințat că o arunc afară, și pentru că nu m-a crezut, acest lucru s-a și întîmplat, dar nu prinzînd-o cu ambele mîini de gît, ceea ce nici nu poate fi conceput, ci am apucat-o, cum era nevoie, pe după mijloc și am tîrît-o afară, deși se apăra din răsputeri. Afară a început să strige că mă va reclama și și-a cerut lucrurile, pe care i le-am și aruncat imediat; însă pentru că rămăsese un mic obiect, pe care nu-l văzusem, a folosit acesta drept pretext, pentru a mai avea tupeul să vină din nou la intrare; am dat-o încă o dată afară, deși se apăra extrem de vehement și striga din răsputeri, pentru a alarma, pe cît posibil, toată casa. Cînd am dat-o deci a doua oară afară, a căzut jos, intenționat, după cum bănuiesc. Căci este obiceiul unor astfel de oameni ca, atunci cînd văd că nu pot reuși prin rezistență *activă*, să se arunce pe latura *pasivă*, pentru a *suferi* cît se poate de mult și a avea cît mai mult de reclamat, iar strigătul ei anterior că mă va reclama indică exact acest lucru. Declar însă ca total false și mincinoase afirmațiile că i-aș fi rupt reclamantei boneta, că ar fi leșinat și că, în final, aș fi călcat-o în picioare și aș fi lovit-o cu pumnul. Nu este adevărată nici o vorbă, iar cine mă știe cît de puțin va recunoaște *a priori* că un astfel de primitivism brutal nici nu poate fi imaginat la caracterul, poziția și educația mea" (B, 75).

Completul de judecată, în fața căruia Marquet cere despăgubiri, nu vrea să recunoască nici *a priori*, nici *a posteriori* că, în cazul filozofului reclamat, „nici nu poate fi imaginat" un astfel de „primitivism", de care-l acuza cusătoreasa.

Pentru „injurie reală minoră, desfășurată fără vătămare vizibilă", completul de judecată îl condamnă pe Schopenhauer la o amendă pecuniară de 20 de taleri. Caroline Marquet nu este însă mulțumită. Pentru că ar fi „paralizată pe întreaga parte dreaptă și își poate folosi brațul doar cu efort și pentru scurtă vreme", ea trimite o nouă plîngere, la Senatul

de instrucție, după ce află că Schopenhauer este bogat. Ea cere o sumă anuală pentru întreținere și plata costurilor tratamentului. Pe de altă parte, cere ca Schopenhauer să fie arestat. Procesul începe să ia, de acum, forme monstruoase și se va întinde pe parcursul mai multor ani. Senatul de instrucție îi dă dreptate reclamantei. În timp ce Schopenhauer se mai află în călătorie, averea sa depusă într-o bancă berlineză este sechestrată. Acest lucru se întîmplă în 1825, procesul durează deja de trei ani. Pentru a-și reprimi averea și a face apel împotriva sentinței, Schopenhauer se întoarce grabnic la Berlin. El are succes: Senatul de apel respinge pretențiile de întreținere. Marquet face recurs la Curtea supremă de judecată, care îi validează, din nou, solicitările. Schopenhauer mai înaintează o petiție, de data aceasta către ministrul Justiției, fără succes însă. După un proces de cinci ani, la 4 mai 1827 iese sentința definitivă, conform căreia Schopenhauer trebuie să-i plătească lui Marquet trimestrial cîte 15 taleri, atîta vreme cît va persista vătămarea corporală, care i s-ar fi produs cusătoresei prin lovituri și prin cădere. Caroline Marquet mai trăiește încă douăzeci de ani și este, după cum remarcă odată supărat Schopenhauer, „destul de isteață“ încît „să nu-și oprească tremuratul mîinii“.

Schopenhauer venise în 1820 la Berlin. După numai doi ani, care îi aduc, ce-i drept, o iubită, dar și eșecul ca docent de filozofie și un proces supărător, el se satură de oraș. Se gîndește, după cum îi scrie Adelei într-o scrisoare din 15 ianuarie 1822, să se mute la Dresda: „Deoarece averea îmi ajunge acum pentru nevoile mele moderate, voi petrece, probabil, restul zilelor mele, a căror jumătate mai mare a trecut deja, la Dresda, ocupat ca de obicei doar cu studiile și cu gîndurile mele, pînă cînd îmi va fi oferită, eventual, o catedră“ (B, 79). Și totuși el se teme să ia o decizie definitivă asupra carierei sale viitoare. El nu vrea să renunțe definitiv la poziția academică de la Berlin, redusă, pentru moment, la anunțarea prelegerii sale în registrul de consemnare a prelegerilor. El își acordă un moratoriu: încă o dată, face o călătorie în Italia. „Dacă în Italia nu sînt cunoscut și nici apreciat“, îi scrie el lui Friedrich Osann, prietenul din perioada weimareză, „măcar știu de ce; dacă același lucru se întîmplă în Germania, trebuie să deduc acest lucru din premise care nu mă fac să îndrăgesc Germania“ (B, 82).

Schopenhauer pleacă la 27 mai 1822. El îl lasă pe Friedrich Osann drept post de reperaj. Acesta ar trebui ca, în timp ce filozoful se odihnește sub soarele sudului și nu citește *Jenaische Literaturzeitung*, să fie atent, ca „prieten de încredere în Germania“, „unde sînt, eventual, amintit, în cărți, ziare, reviste literare sau altele asemenea“ (B, 83). Osann va avea puțin de făcut în această privință. Tăcerea este totală.

Spre deosebire de prima lui vizită în Italia, Schopenhauer nu mai vrea să „rătăcească în permanență, ca un călător grăbit“, ci, după

„vizionarea detaliată“ a Elveției, să meargă, prin Milano, la Florența, pentru a trăi acolo „foarte liniștit“ o bucată de vreme (B, 84). Așa se și întîmplă: el petrece lunile iunie și iulie 1822 în Elveția, ajunge la 17 august la Milano, părăsește orașul două săptămîni mai tîrziu și trăiește apoi de la 11 septembrie 1822 pînă în mai 1823 la Florența — cu o plăcere considerabilă. Într-o dispoziție de-a dreptul optimistă față de situația sa, îi scrie lui Friedrich Osann, la 29 octombrie 1822: „Ursa mare e, din nou, foarte aproape de orizont — din nou, frunzele de un verde închis stau în aerul nemișcat, conturate precis pe un cer albastru închis, sobru și melancolic, din nou, măslinii, via, pinii și chiparoșii alcătuiesc peisajul în care par să înoate o mulțime de mici vile — din nou sînt în orașul ale cărui străzi sînt pietruite cu un fel de mozaic;... și din nou trec zilnic prin minunata piață, populată de statui.“ Această descriere se termină cu vorbele: „din nou trăiesc în mijlocul națiunii discreditate“. Însă el explică în aceeași scrisoare cum vrea să fie înțeleasă această invectivă: „Cu Italia trăiești ca și cu o iubită, astăzi certîndu-te cumplit, mîine divinizînd-o: cu Germania, ca și cu o gospodină, fără supărări mari și fără iubire mare“ (B, 87).

Nu știm cum și-a petrecut în detaliu Schopenhauer această perioadă. El nu oferă prea multe explicații. Un partener de conversație de mai tîrziu, Carl Bähr, spune doar următoarele: „Umbla aproape numai cu lorzi și nu făcea altceva decît să-l citească pe Homer“ (B, 512). În scrisorile către Osann, este vorba despre un dominican, cu care Schopenhauer se plimbă la Boboli și pe care îl ajută „să deplîngă decăderea mănăstirilor“, și despre „sala strămoșilor“, strălucind de lumînări, a vilei unei dame englezești“, căreia i-a făcut „curte“ (B, 88). El a vizitat cu asiduitate, la Florența, teatrul, opera, și muzeele — acest lucru este numit „serviciul muzelor“. El a fost „atît de sociabil, cum n-a fost de multă vreme“. A putut observa din apropiere „protipendada“ și „plictiseala“ ei martirizantă; a avut parte și de o „sporire a experienței și a cunoașterii oamenilor“ (B, 92).

„Au fost vremuri frumoase, de care îmi amintesc întotdeauna cu plăcere“, îi scrie el la 21 mai 1824 lui Osann, din München. A trecut deja un an de la întoarcerea sa din Italia, un an foarte prost. Îi relatează lui Osann despre acest an: „Am ajuns aici (la München — R.S.) acum un an, iar șase săptămîni mai tîrziu, cînd am vrut să plec mai departe, a început un lanț de boli, care m-au țintuit locului întreaga iarnă. Hemoroizi cu fistule, gută, suferința nervoasă s-au succedat: am petrecut întreaga iarnă în cameră și am suferit foarte mult“ (B, 92).

Această scurtă relatare ascunde o profundă criză, poate cea mai gravă din viața lui de pînă atunci. În Italia putuse trăi într-un incognito natural; întors în Germania, el este lovit cu toată tăria de incognito-ul impus. Nimic nu se mișcase între timp: pentru publicul larg, el nu există, pur

și simplu, ca filozof. Pentru el însuși, această filozofie, pe care o adusese la iveală în anii „concepției geniale", există însă într-un mod deja aproape apăsător. Propria operă, care nu este cunoscută aproape deloc afară, își aruncă umbra asupra lui, îl intimidează chiar: nu voi mai fi în stare de așa ceva, recunoaște el cîteodată, cu voce șoptită. Atunci are impresia că și-ar fi supraviețuit sieși.

În a sa *Brieftasche*, s-au păstrat astfel de însemnări din aceste săptămîni de depresie gravă: „Dacă cineva ar spune că viața n-ar fi, dintr-un capăt în celălalt, altceva decît o continuă lecție, ale cărei rezultate sînt, de cele mai multe ori, negative, atunci s-ar putea răspunde: tocmai de aceea aș dori să fiu lăsat în liniștea nimicului ultrasuficient, unde nu am nevoie nici de lecții, nici de altceva." Sau: „Oamenii se consolează de neplăcerile vieții cu moartea, iar de moarte, cu neplăcerile vieții. O postură confortabilă" (HN III, 170).

După teribila iarnă petrecută la München, urmează o primăvară fără făgăduințe. Mîinile îi tremură încă, iar în timpul zilei reușește cu greu să se binedispună. Urechea dreaptă este „cu totul surdă". La sfîrșitul lui mai 1824, reușește să plece la tratament la Bad Gastein și rămîne acolo o lună. După aceea, nu se mai întoarce la München — se teme de „clima infernală" de acolo la fel de mult ca de „deșertul de nisip" de la Berlin, către care nu-l atrage, pe moment, nimic, nici măcar Caroline a lui, care are, între timp, un copil de la altcineva.

El vrea să-și petreacă vara la Mannheim, îl întreabă însă, preventiv, pe Osann, dacă „cucoanele" — se referă la mamă și soră — nu merg cumva tot acolo. Ar dori să evite o întîlnire în orice fel de împrejurări. Osann trebuie să-i fi spus că locul este sigur, pentru că în iulie și august 1824 rămîne la Mannehim. Iar de acolo pleacă în septembrie 1824 — evitînd în continuare Berlinul, scena înfrîngerii sale — spre Dresda, unde rămîne peste iarnă.

El anunță o prelegere la Berlin și în această iarnă — *pro forma*, pentru că ia deja în calcul că nu se vor anunța deloc sau foarte puține persoane interesate. Ceea ce se și întîmplă.

Încearcă o nouă activitate: îi propune lui Brockhaus o nouă traducere a cărții *Tristram Shandy* a lui Sterne. Brockhaus refuză. La fel de puțin interes stîrnește proiectul său de a tălmăci scrierile de filozofie populară despre critica religiei ale lui Hume. În timpul lunilor petrecute la Dresda, el concepe deja cîteva fraze ale prefeței la această traducere, care nu va fi realizată niciodată; fraze care permit să se întrevadă modul în care Schopenhauer vrea să-l folosească pe Hume pentru scopul lui: „Vremurile ce vor urma vor vedea de ce am dorit să atrag atenția acestor vremuri asupra scrierii de față a excelentului David Hume, printr-o nouă traducere. Ar fi superfluu în cazul în care intenția mea să fie apreciată de contemporani" (HN III, 177). Într-un al doilea proiect al prefeței,

redactat la scurt timp după aceea, el cochetează pe față cu resemnarea în propria-i problemă: „În ceea ce privește, în cele din urmă, înclinația mea către această mică lucrare, ea constă doar în aceea că mi-a rămas mult răgaz pentru că m-am simțit dispensat de lucrarea propriilor gînduri pentru comunicare, deoarece experiența a confirmat acum ceea ce eu prevăzusem și anunțasem mai înainte, anume că aceste gînduri nu vor găsi cititori printre contemporani“ (HN III, 182). Deși Schopenhauer nu răzbește cu intenția sa de traducere, el nu se lasă intimidat. La sfîrșitul anilor '20 va face o tălmăcire a maximelor de viață ale scepticului spaniol Gracián, de la începutul secolului al XVII-lea. Traducerea sa din Gracián va apărea doar la doi ani după moartea lui Schopenhauer.

Un alt proiect de traducere — pentru Schopenhauer, cu siguranță cel mai important și mai ambițios — eșuează, de asemenea, în acești ani: în 1829 apare, în *Foreign Review*, articolul unui necunoscut, în care este exprimată nevoia unei traduceri în engleză a principalelor opere ale lui Kant. Schopenhauer reacționează prompt, roagă editura să-i facă legătura cu anonimul și i se oferă acestuia ca traducător. Anonimul — care se desconspiră ca Francis Haywood — răspunde cu o contrapropunere: chiar el, Haywood, vrea să facă o traducere, iar Schopenhauer poate să revadă lucrarea, apoi. Jignit, Schopenhauer se îndreaptă cu propunerea sa direct către editorul lui *Foreign Review*, dar fără succes.

Bineînțeles că nu pentru bani, ci pentru a atinge cel puțin o minimă recunoaștere oficială a activității scriitoricești, încearcă Schopenhauer să devină traducător. Singurul succes în acest domeniu îl are însă ca traducător al propriei sale opere. El face o traducere în latină a scrierii sale *Despre văz și culori* pentru colecția *Scriptores ophtalmologici minores*. Traducerea apare în 1830. Unul dintre puținele motive care să hrănească din exterior mîndria lui Arthur. Un alt motiv este scurta observație a lui Jean Paul în cartea *Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule*, publicată în 1824. Acolo scrie: „*Lumea ca voință și reprezentare*“ a lui Schopenhauer, o operă de filozofie genială, temerară, multilaterală, plină de sagacitate și de profunzime, însă de o adîncime de multe ori inconsolabilă și insondabilă — asemenea mării melancolice în Norvegia, din ale cărei sumbre ziduri circulare de stînci abrupte nu vezi niciodată soarele, ci, în adîncuri, doar cerul înstelat al zilei, peste care nu trec nici o pasăre și nici un nor. Din fericire, pot doar să laud cartea, nu să o și semnez.“

Acesta este verdictul unuia dintre mentorii mișcării romantice, care acum este deja istorie. Pe celălalt, pe Ludwig Tieck, îl întîlnește Arthur personal la Dresda, în timpul acestor luni din iarna 1824/1825 și se ceartă cu el. Karl von Holtei, și el un prieten de casă al mamei, a fost de față și relatează mai tîrziu, în amintirile sale: „M-am ferit cu grijă să-i spun (Johannei Schopenhauer — R.S.) că mă întîlnisem cu pomenitul

om ciudat (Schopenhauer — R.S.) la Dresda, la Tieck, cu cîțiva ani înainte, și de ce mă îngrozise. Între el și Tieck se iscase o discuție despre diferite sisteme filozofice; aceasta dusese încetul cu încetul, trecînd prin Jacobi, pe care Tieck îl iubea, către dispute religioase; iar cînd Tieck vorbi de Dumnezeu, în această dispută, Schopenhauer sări în sus, ca înțepat de o tarantulă, învîrtindu-se ca un titirez și repetînd cu un rîs diabolic: « Ce? Aveți nevoie de un Dumnezeu? » O exclamație, pe care Tieck n-a putut-o uita pînă la sfîrșitul zilelor sale" (G, 53).

În primăvara lui 1825, Schopenhauer se întoarce la Berlin, după o absență de trei ani. Procesul Marquet, în desfășurare, îi reclamă prezența, probabil, însă îl trage înapoi și Caroline Medon, pentru că reia imediat relația cu ea. Conform unei destăinuiri a administratorului moștenirii lui Schopenhauer, Wilhelm Gwinner, Arthur s-ar fi gîndit chiar din nou la posibilitățile unei căsătorii cu ea.

În Berlin, situația nu s-a schimbat aproape deloc pentru Schopenhauer. Ca și pînă acum, Hegel este în top. Nici întoarcerea triumfală la Berlin, în 1827, a cercetătorului naturii și globetrotterului Alexander von Humboldt nu poate schimba această situație. Chiar și acest inamic al oricărei speculații, acest idol al clasei de mijloc femeiești, dornice de educație (și soția lui Hegel se înghesuie la prelegerile lui Humboldt, spre marea supărare a bărbatului ei) și al nobilimii preocupate de botanică face o reverență în fața guralivului rege-filozof al Berlinului. Ce-i drept, Humboldt aruncă înțepături la adresa unei „metafizici lipsite de cunoaștere și experiență", însă cînd Hegel aude despre aceasta și-i cere lămuriri lui Humboldt, prin Varnhagen von Ense, despre cum trebuie înțelese astfel de remarci, Humboldt îi trimite filozofului amenințător manuscrisul prelegerilor sale, în care Hegel nu găsește, apoi, nimic jignitor. Ceea ce el nu poate ști este că vicleanul Humboldt îi trimisese alt manuscris. Nu e deci nimic de făcut împotriva lui Hegel — cu atît mai puțin pentru Schopenhauer. După doi ani, acesta își caută, din nou, un alt refugiu. El nu a renunțat încă definitiv la cariera universitară — în ciuda tuturor experiențelor dezastruoase: mai nou, chiar și omul de serviciu al Universității se comportă nerușinat față de filozof. Omul de serviciu, scrie Schopenhauer într-o plîngere adresată facultății, este „de o insolență atît de evidentă", încît faptul că s-a trezit din beție ar trebui pus la îndoială" chiar și „dimineața devreme" (B, 102).

În septembrie 1827, Schopenhauer îl întreabă pe Friedrich Wilhelm Thiersch, un înalt funcționar al învățămîntului din Bavaria, pe care-l cunoscuse în perioada müncheneză, dacă nu ar exista sau nu ar putea fi creat pentru el un loc la Universitatea „Germaniei de Sud", „pentru a avea totuși o oarecare eficiență către exterior". El s-a gîndit anume la Würzburg, ale cărui „împrejurimi frumoase" și a cărui „climă veselă și blîndă" (B, 105) le apreciază.

Tiersch îl sprijină pe Schopenhauer, îl încurajează să facă o cerere formală, care va fi analizată de Ministerul bavarez al învățămîntului. Trimisul bavarez la Berlin relatează că Schopenhauer „nu are vreun renume, nici ca scriitor, nici ca profesor... (astfel încît) prin numitul Schopenhauer, a cărui înfățișare mi-e cunoscută ca puțin atrăgătoare, Universitatea din Würzburg nu ar avea vreun mare cîștig" (B, 516). Este întrebat și Savigny, iar informația acestuia este tot nefavorabilă: „Mă mai întrebați, în cele din urmă, și despre dr. doc. Schopenhauer. Nu mă pot pronunța asupra scrierilor sale, pentru că nu le cunosc deloc; însă în ceea ce privește persoana lui, mi s-a părut întotdeauna arogantă și, în plus, am auzit întotdeauna mai multe împotriva decît în favoarea lui" (B, 516).

Din proiectul Würzburg se alege praful. Schopenhauer își încearcă norocul la Universitatea din Heidelberg. El îi scrie lui Georg Friedrich Creuzer, celebrul cercetător al Antichității și al mitologiei. Ar dori, scrie Schopenhauer, să „aibă și el o poziție în societatea burgheză" (B, 106); oare nu ar fi acest lucru posibil la Heidelberg? Creuzer îl descurajează: la Heidelberg ar fi în scădere interesul pentru filozofie. Creuzer lasă să se întrevadă dubiile sale că Schopenhauer ar fi persoana potrivită pentru a îndrepta această situație.

În aceste luni de solicitări nereușite, Schopenhauer a fost sfătuit de către Adelbert von Chamisso, cu care făcuse cunoștință, să nu vadă diavolul în culori atît de negre, deoarece un gri ar fi suficient. Schopenhauer își menține însă părerea: diavolii care complotează împotriva lui sînt negri ca smoala.

Bineînțeles că, în toți acești ani, el nu a renunțat la speranța că opera sa va fi receptată într-un mod meritoriu. Însă își impune așteptări sceptice, care se dovedesc a fi încă tot prea optimiste. În 1821, el redactează primul proiect al unei prefețe pentru dorita ediție a doua a operei sale. El fixează momentul în care această a doua ediție ar fi necesară ca fiind anul 1828. Prea devreme, după cum se va dovedi. La cererea sa, Brockhaus îi răspunde, în acest an, că mai există încă o sută cincizeci de exemplare din cele opt sute ale primei ediții; cîte cărți au fost într-adevăr vîndute nu s-a mai putut stabili, pentru că o mare parte din ele fusese făcută maculatură cu cîțiva ani înainte.

La această veste, Arthur redactează o nouă prefață pentru ediția a doua, pe care acum o datează 1836. El cataloghează publicul, în acest proiect, drept „contemporani înguști" și adoptă postura mîndră că ignorarea a fost chiar un avantaj pentru el: „Deoarece acela care iubește adevărul și știe să se bucure de el nu are nevoie de încurajare; însă compasiunea străină, că ți se alătură sau ți se opune, induce ușor în eroare" (HN III, 524). A doua ediție este destinată posterității, nu „grămezii ... de maimuțe". Cine trebuie să se considere printre aceste

maimuțe, explică un nou proiect de prefață, probabil cel mai mînios, redactat în 1830: sînt acei oameni, care s-au lăsat păcăliți de „fanfaronul numit Fichte" și de „șarlatania grosolană a lui Hegel" (HN IV, 1, 13). Să nu fi fost luat în seamă de aceștia, afirmă el, poate fi considerat o distincție.

Toate acestea par a fi mînie suverană dar, în felul lor forțat, arată și jalea și supărarea adîncă ale unui nerecunoscut. Dedicația *Sufletului tatălui meu* este scrisă în alt registru. Schopenhauer dorea să prefațeze a doua ediție cu un asemenea text. El redactează primul proiect în acest sens în 1828, într-un moment cînd ultimele încercări de a prinde rădăcini academice au eșuat și el trebuie să vadă că vînzarea operei sale a încetat complet, într-un moment cînd a avut parte doar de respingeri și ca traducător, deci într-un moment cînd îi devine clar că nu-și va putea cîștiga într-un răstimp previzibil, prin propriile realizări, prin propria muncă, o poziție socială. Ceea ce este în viața socială este datorită tatălui și acestuia să-i mulțumească pentru faptul că poate trăi pentru filozofie, fără să alerge după pîinea cea de toate zilele. Conform criteriilor vieții burgheze, el este un ratat, el poate exista doar sub protecția averii moștenite de la tată. Și astfel ajunge să scrie următoarele fraze: „Spirit nobil, de excepție! Căruia îi mulțumesc pentru tot ceea ce sînt și ceea ce realizez. Grija ta dominatoare m-a apărat și m-a purtat, nu doar prin copilăria neajutorată și prin tinerețea inconștientă, ci și de la maturitate pînă în ziua de azi. Pentru că, aducînd pe lume un fiu cum sînt eu, ai avut grijă ca el să și poată trăi și să se dezvolte într-o lume cum este aceasta. Te-ai gîndit că s-ar putea să nu fie bun pentru arat pămîntul... și pari să fi prevăzut că fiul tău, mîndre republican!, nu va putea avea talentul de a se tîrî în fața miniștrilor și a consilierilor, pentru a cere umil o bucată de pîine ce trebuie cîștigată din greu, sau de a se gudura pe lîngă mediocri umflați, alăturîndu-se alaiului laudativ de diletanți șarlatani... De aceea, îți dedic opera mea, care s-a putut naște doar sub umbra protecției tale și, în această măsură, este și opera *ta*... și oricine găsește în opera mea o cît de mică bucurie, consolare sau învățătură, trebuie să afle de numele tău și să știe că, dacă H.F.S. n-ar fi fost bărbatul care a fost, A.S. ar fi eșuat de o sută de ori..." (HN III, 380). Arthur va mai șlefui și această dedicație timp de mai mulți ani. El va elimina observația că „A.S. ar fi eșuat de o sută de ori" și, finalmente, va renunța de tot la dedicație. Astfel, în prefețele publicate la edițiile a doua și a treia (1844 și 1859) va rămîne un mister cine și ce i-a făcut posibil ca în loc să trăiască din filozofie, să trăiască pentru filozofie.

Anii petrecuți de Schopenhauer la Berlin se încheie în mod burlesc: înainte de a părăsi orașul în 1831, fugind de holeră, el îi face unei fete de șaptesprezece ani, pe care de-abia o cunoaște, o cerere în căsătorie. La o plimbare cu barca, îi dăruiește Florei Weiß, așa se numește tînăra

niște struguri. Flora povestește: „Nu îi doream însă. Mi se făcuse greață, pentru că fuseseră atinși de bătrînul Schopenhauer și, astfel, i-am lăsat să alunece încet, în spatele meu, în apă“ (G, 58).

Arthur o cere tatălui, care este extrem de surprins: „Dar este încă un copil!“ El lasă decizia pe seama fiicei sale minore. Arthur făcuse, pentru orice eventualitate, aluzii atrăgătoare despre averea lui. Fata însă, așa relatează cronicile familiei, „nutrea o repulsie atît de vie față de Schopenhauer care nu fusese decît amplificată de diferite mici atenții arătate de acesta, încît eșecul cererii nu putea fi pus la îndoială“ (G, 59).

Trecuseră, deja, aproape douăzeci de ani de cînd Schopenhauer își notase în cartea manuscriselor: „Ceea ce ne transformă instantaneu în persoane ridicole este seriozitatea cu care tratăm fiecare ocazie ce poartă în sine o aură necesară de importanță. Doar puține spirite mari au reușit să treacă de aceasta și să devină, din persoane demne de rîs, persoane care rîd“ (HN I, 24).

CAPITOLUL XX

Fuga din Berlin. Schopenhauer lovește mobilele. Frankfurt. Ritualuri împotriva spaimei. Stil de viață și stil de exprimare. Moartea mamei și destinul tragic al Adelei.

În ultimul an petrecut la Berlin, Schopenhauer are un vis. „Iar pentru a sluji adevărul în orice formă și pînă la moarte, notez“, scrie Schopenhauer în cartea manuscriselor, „că în noaptea Anului Nou 1831 am avut următorul *vis*, care indica moartea mea în anul acesta. Între 6 și 10 ani am avut un prieten la cataramă și permanent tovarăș de joacă, pe nume Gottfried Jänisch, care a murit, cînd aveam zece ani, în timp ce eram în Franța. În ultimii treizeci de ani m-am gîndit foarte rar la el. Dar în noaptea cu pricina am ajuns într-o țară necunoscută; pe cîmp era un grup de bărbați, iar printre ei un om înalt, mlădios, care mi-a fost prezentat, nu știu precis cum, ca fiind tocmai acel Gottfried Jänisch, și care îmi ură bun-venit“ (HN IV, 1, 46).

Holera face ravagii la Berlin, Schopenhauer interpretează visul ca pe un avertisment: va muri, dacă nu va fugi. Ezitările legate de Caroline Medon, pe care, după cum observă tocmai la plecare, o iubește totuși în felul său și, de aceea, ar dori să o ia cu el, întîrzie plecarea. Și unde să se refugieze? El alege Frankfurtul, doar pentru că, după cum i se spusese, acest oraș este „protejat de holeră“.

La scurtă vreme după sosirea la Frankfurt, în septembrie 1831, Arthur are un al doilea vis: „Erau, cred, părinții mei; el indică faptul că acum voi supraviețui mamei care trăiește încă; tatăl, deja mort, purta o lumină în mînă“ (HN IV, 1, 47).

Peste doar cîteva săptămîni cade la pat și petrece o iarnă grea. Trăiește total izolat în orașul străin, într-o locuință mobilată, pe cheiul Mainului inferior. Nu părăsește casa și nimeni nu-l vizitează. Îl cuprind teama de moarte și o singurătate fără tihnă. Caroline îi umple gîndurile. Îl asaltează cu întrebări pe prietenul von Lowtzow din Berlin: cum își petrece ea zilele, de cine se lasă întreținută? Îl roagă pe Lowtzow să fie cu ochii pe femeie. Lowtzow încearcă să-i împrăștie neîncrederea și nu face economie de sfaturi: își îngreunează inutil viața, dacă nu are încredere; lipsa de încredere este cea care a distrus relația cu Caroline.

Schopenhauer e asaltat de îndoieli că Frankfurtul ar fi alegerea bună. De Mannheim îl leagă amintiri plăcute. Acolo își revenise, în 1824, din boala grea și din depresie. Acolo făcuse și cunoștințe, chiar dacă superficiale. Se decide, prin urmare, să se mute din nou: în iulie 1832 se mută la Mannheim.

Rezistă acolo timp de un an. Devine membru al „Societății de armonie", o uniune onorifică, cu sediu și bibliotecă proprie. Dar seratele petrecute acolo nu calmează furia teribilă față de tot și de toți, care îl năpădește uneori. Cînd se întoarce, seara tîrziu, în casa cizmarului Michael Reub la care locuiește, își trezește colocatarii: el lovește mobilele cu bastonul. Chestionat asupra acestei gălăgii, Schopenhauer răspunde: „îmi invoc spiritele" (G, 64).

În 1833 face, pe coperta caietului său de contabilitate, un bilanț al motivelor care ar susține rămînerea lui la Mannheim și al celor care ar fi pentru întoarcerea la Frankfurt. Alege Frankfurtul. Hotărîtoare sînt motive precum cele ce urmează: „Ești mai neîncorsetat și mai puțin inoportunat de societatea pe care ți-o oferă întîmplarea, nu propria ta alegere, și ai libertatea de a întrerupe și a evita compania neplăcută"; „cafenele mai bune"; „mai mulți englezi"; „nu există inundații"; „un dentist priceput și mai puțini doctori proști"; „climă sănătoasă"; „ești mai puțin observat".

După un intermezzo de un an la Mannheim, Schopenhauer revine, în 6 iulie 1833, la Frankfurt, oraș pe care, făcînd abstracție de excursii scurte, majoritatea de o zi, nu-l va mai părăsi pînă la moartea sa, în 1860.

Fostul oraș imperial liber fusese declarat „oraș liber", după Congresul de la Viena. A fost adoptată o constituție relativ democratică: Senatului, în cea mai mare parte încă patrician, i se opuneau „Colegiul cetățenilor", un fel de a doua cameră și un „Corp legislativ", care era, oricum, pe jumătate ales liber de către burghezie.

În oraș era situat Bundestagul, o adunare a delegaților acelor principi ale căror teritorii se aflau în întregime sau numai parțial pe pămînt german. Orașul republican devenise, astfel, locul marilor palavre care aveau ca temă, sub conducerea lui Metternich, tocmai suprimarea năzuințelor republicane și de libertate. Numeroșii trimiși princiari, care frecventau cartierele și restaurantele selecte — Bismarck, trimisul prusac, mergea la „Englischer Hof", unde își avea și Schopenhauer cartierul general de prînz —, ofereau mediului tipic burghez o notă mondenă. Pe atunci, Frankfurt avea aproximativ cincizeci de mii de locuitori, din care jumătate făcea parte dintre cetățenii orașului eligibili și electori. Săracii orașului vegetau pe ulițele întortocheate, lipsite de lumină, ale orașului vechi, iar locuitorii înstăriți se mutau în noile zone de locuit de la periferia orașului, unde, pe locul vechilor ziduri ale orașului, proaspăt dărîmate, apăruseră parcuri, grădini și alei mari.

Frankfurt nu era numai capitala politică a Federației Germane, ci și capitala pieței de capital central-europene: aici locuia familia Rothschild. „Banul este profetul vremurilor noastre, iar Rothschild este profetul lui", scrie Heine despre acel Amschel Mayer von Rothschild, care, îmbrăcat în frac, dicta în fiecare dimineață de luni, postat pe o saltea de paie adusă de el, cursurile bursei. El locuia într-un superb palat orășenesc pe Zeil, în timp ce mama lui a rămas pînă la sfîrșitul vieții ei în micul magazin de pe ulița evreiască.

Frankfurt este centrul Europei, spusese Schopenhauer odată într-o convorbire, „spre Frankfurt se îndreaptă totul. Aici vezi și auzi ce se întîmplă în lume" (Jb 68, 112). Arthur Schopenhauer, care a ales acum modul de viață staționar, nu mai trebuie să caute lumea mare — în „Englischer Hof" o poate lăsa să treacă pe lîngă el. Orașul-tîrg geme de străini, o circumstanță fericită pentru Arthur, care disprețuiește tipul uman din Frankfurt: „Este o națiune de mărginiți, mică, rigidă, necoaptă în interior, exagerat de muncipală, de o mîndrie țărănească, de care nu mă apropii cu plăcere" (Jb 68, 112).

Frankfurtul nu are încă o Universitate, însă științele, în special științele moderne ale naturii, sînt încurajate și sprijinite aici. Este favorizat simțul adînc al realității. Există o „Uniune de fizică", o „Uniune geografică", un „Muzeu de istorie" și, mai presus de toate, „Societatea Senckenberg de cercetare a naturii", al cărei membru este și Schopenhauer. Această societate a întemeiat o mare bibliotecă de științe ale naturii — Schopenhauer o va folosi din plin pentru scrierea sa *Voința în natură* (1835) — și posedă, probabil, cel mai important cabinet de științe ale naturii din Germania de atunci. La acesta se referă observația lui Schopenhauer, că „de altfel, la Frankfurt pe Main erau întotdeauna arătate în premieră... fenomene reale ale naturii" (Jb 68, 112).

Orașul este extrem de deschis modernului, noului. Sînt asfaltate primele străzi. Datorită acestui fapt, arhitectul orașului, acest funcționar „experimentat, indispensabil", este ridicat pe un piedestal. Sînt montate noi conducte de apă, care urcă acum pînă la etajele superioare. În același an, 1828, este introdus iluminatul cu gaz. De Ziua Constituției, în 1845, s-a ajuns la performanța ca străzile interioare și vitrinele magazinelor elegante să fie iluminate. Însă contrastele rămîn. În interiorul granițelor orașului mai există țărani la care n-a ajuns nici măcar metoda hrănirii vitelor în grajd. Vitele și porcii sînt duși la păscut străbătînd străzile orașului. De biserica Sf. Nicolae tot mai atîrnă capetele de bou uscate, trase în țeapă la ultima petrecere de breaslă a măcelarilor. Pe marginea străzilor mai curg canalele deschise, urît mirositoare, încă mai poate fi auzit cîntatul behăit al paznicului de noapte. După rafalele de ploaie, Bundestagul german trebuie să-și croiască drumul prin mocirlă, pe străzile inundate, spre locul de întîlnire. Excelențele lor îndeamnă

Senatul să schimbe acest lucru. Ca să ajute cel puțin cînd mizeria de pe stradă este cea mai mare, Senatul recomandă ca „stabilimentele de îmbăiere transportabile“, care aduc apa pentru baie în case, să stropească la întoarcere străzile cu apa folosită.

În jurul Frankfurtului apar fabrici, însă în oraș mai domnesc breslele, care limitează numărul atelierelor meșteșugărești și veghează la păstrarea tehnicilor tradiționale de prelucrare. Ucenicii care nu găsesc o slujbă răspîndesc nemulțumirea. În cluburile politice sînt discutate ideile lui Saint-Simon, ce pătrund dinspre Franța. În Bundestagul german este deplîns „spiritul corupt“, care ar fi intrat mai nou în ospitalierul oraș. În săptămînile ce au urmat Revoluției din iulie 1830 în Franța, se aprind și în oraș spiritele. La tradiționala „plecare“ la culesul viei, care se face cu concursuri de tir și cu artificii, se produce o ciocnire, în care mai mulți soldați sînt răniți și cîteva reședințe ale trimișilor sînt împroșcate cu noroi. În 1833, o mînă de studenți ocupă principalul post de gardă al Frankfurtului, pentru a proclama, acolo, „libertatea Germaniei“. Proclamația lor trece neobservată, sînt învinși și încarcerați.

Schopenhauer înregistrează cu teamă astfel de vești despre ravagiile „canaliei“: îi este frică pentru proprietatea lui, care îi asigură o viață exterioară liniștită, independentă, dedicată doar filozofiei. Totuși el vrea să privească pericolul în ochi. În sala de lectură a „Societății Cazinoului“, citește zilnic, după masa de prînz, *Frankfurter Oberpostamts-Zeitung* și *Times*. De aici află ceea ce se pune la cale în jurul său și în lumea largă. El vrea să se asigure, nevoia lui de securitate este mare. Dacă în „Englischer Hof“ apare un ofițer, atunci acest bărbat mai degrabă morocănos poate fi foarte deschis și prietenos.

Schopenhauer rămîne supus prusac, el nu a cerut niciodată cetățenia Frankfurtului. Ca „locuitor fără cetățenie“, el nu posedă dreptul de a alege, fapt pe care nu-l percepe deloc ca pe o lipsă. „Permisionistul“ se mulțumește cu dreptul de ședere ce i-a fost acordat și se bucură că nu are de îndeplinit prea multe obligații. În primii ani, el își schimbă locuința de mai multe ori. Locuiește în Alte Schlesinger Gasse, pe Schneidwall (cheiul Mainului inferior), pe Neue Mainzerstraße, în casa „Zur hangenden Hand“ din Saalgasse, o uliță îngustă, care duce la piața din spatele domului. În 1843 se mută în casa cu numărul 17 de pe Schöne Aussicht („Priveliștea frumoasă“ — D.N.), în apropierea podului pe Main și a colțului cu Fahrgasse. El locuiește aici timp de mulți ani, pînă cînd, în 1859, după certuri cu gazda, din cauza pudelului său, se mută într-o casă din apropiere, o „locuință mult mai mare și mai frumoasă“. Un an mai tîrziu, va muri acolo. În toți acești ani și-a lăsat menajul pe seama îngrijitoarei. Din 1849, acest serviciu este asigurat de Margarethe Schnepp, spre „mulțumirea lui desăvîrșită“. El o include pe Margarethe în testamentul său. Încă din primii ani petrecuți la

Frankfurt, va fi stabilit acel mod de viață strict, de care Schopenhauer se va ține pînă la moarte. Primele trei ore ale dimineții sînt dedicate scrisului. Dacă i se cere creierului mai mult, își justifică el împărțirea zilei, gîndurile devin opace, își pierd originalitatea, iar stilul se diluează. Se observă, de exemplu, la „mîzgălitorul de lucruri lipsite de sens" Hegel că acesta a clocit adesea mai mult de zece ore deasupra pandectelor sale.

După exercițiul de trei ore al scrisului, Schopenhauer pune mîna pe flaut. El cîntă timp de o oră „con amore", în anii din urmă aproape numai Rossini, din care posedă un extras pentru flaut al întregii opere. Masa de prînz o ia în oraș, la început la restaurantul „Zum Schwan" și în „Russischer Hof", apoi, cu regularitate, în „Englischer Hof", construit de Salin de Montfort pe latura de sud a tîrgului de cai. Acest local este cel mai elegant din oraș. Prin ferestrele înalte ale sălii de mese poți vedea piața, un centru al vieții Frankfurtului. În „Englischer Hof" se vor aduna, în anii de mai tîrziu, adoratorii sau curioșii care doresc să-l cunoască pe Schopenhauer sau doresc doar să-l admire pe filozoful devenit între timp celebru.

El are o poftă de mîncare enormă, vecinii de masă rămîn uimiți. Mănîncă sosuri grase cu lingura, cîteodată își comandă două porții. Nu vrea să fie deranjat în timpul mesei. La cafea este însă dispus să aibă discuții de masă și rămîne cîteodată pînă la cinci după-amiază. El apreciază cunoștințele întîmplătoare, după cum se nimeresc la masă. Scriitorul Hermann Rollet, una dintre aceste cunoștințe întîmplătoare, l-a cunoscut pe filozof în 1846 și îl descrie astfel: „Era un bărbat bine făcut și fin îmbrăcat — deși după un croi relativ învechit —, de statură mijlocie, cu părul scurt, argintiu, cu favoriții ascuțiți aproape milităros, în rest bărbierit întotdeauna cu atenție, cu o față roză și cu privirea senină, neobișnuit de înțelegătoare, de un albastru înstelat, care privea de cele mai multe ori satisfăcut înainte. Aspectul său nu tocmai frumos, dar spiritual avea adesea o expresie ironic-surîzătoare. El arăta însă, de obicei, ca o ființă introvertită și, atunci cînd se exprima, aproape barocă, prin care alimenta cu prisosință satirele ieftine ale unei părți arogante a companiei de la masă, altfel serioasă, dar care era, în ceea ce privește calitățile spirituale, foarte amestecată. Și astfel, acest mesean adesea comic-morocănos, dar în fond inocent, binevoitor-urîcios era ținta glumelor unor oameni de viață insignifianți, care îl luau în mod regulat — ce-i drept, nu cu răutate — în răspăr" (G, 88).

Despre conversațiile de la masă ale lui Schopenhauer din primii ani petrecuți la Frankfurt, cînd nerăbdarea încă mai întrecea comoditatea, există și o relatare mai puțin binevoitoare, din pana scriitorului de librete Xaver Schnyder von Wartensee: Schopenhauer se lăuda adesea cu dinții lui mulți și buni, ca un semn exterior că ar fi superior „bipedului

obișnuit". El lăuda știința naturii, căreia i se datora o „minunată descoperire" împotriva bolilor venerice: într-un pahar cu apă se dizolvă o porție de clorură de var și în ea se îmbăiază penisul după actul sexual. Astfel rămîi apărat de îmbolnăvire, explica el cu voce tare tuturor mesenilor, fie că doreau sau nu să audă acest lucru. Schopenhauer își numea pudelul „omule!", atunci cînd dorea să-l înjure, aruncînd, în același timp, priviri laterale supărate spre vecinii săi. Schnyder povestește și episodul certii dintre el și „Eram adînciți într-o dispută pe teme muzicale, iar chelnerul care ne servea stătea deja de o bucată de vreme lîngă Schopenhauer cu un platou, prins în ardoarea polemicii. Atunci i-am spus: Luați vă rog, o dată « a priori », ca să pot lua și eu « a posteriori ». Schopenhauer strigă la mine, cu o privire plină de mînie și dispreț indescriptibile: expresiile pe care le folosiți sînt expresii sfinte, pe care nu aveți voie să le profanați și a căror importanță n-o pricepeți" (G, 62). De acum înainte, Schopenhauer evită orice discuție cu Schnyder și pune să-i fie mutate tacîmurile la celălalt capăt al mesei, ca să rămînă protejat de un astfel de „ignorant".

După prelungita masă de prînz, el se duce la sala de lectură a „Societății Cazinoului", aflată tot pe o latură a tîrgului de cai. Apoi face în mod regulat o plimbare lungă, cu pas grăbit, pe orice vreme, murmurînd din cînd în cînd de unul singur, fără să ia în seamă trecătorii, însoțit de pudel. Poate să rămînă vreme îndelungată în locurile de panoramă de la marginea orașului. Copiii care se joacă se miră cînd îl văd și aruncă uneori cu mingi după el.

Serile și le petrece acasă, citind. El evită seratele și nu primește oaspeți la această oră. În primii ani merge des la teatru, operă și concerte. Ca ascultător atent, el îl roagă pe capelmaistrul și directorul de atunci al teatrului Guhr să ia măsuri împotriva zgomotului provocat de întîrziați prin trîntirea nepăsătoare a ușilor lojelor și prin căderea părții rabatabile a scaunelor, ce deranjează mai ales în timpul uverturii. Dacă voința celor întîrziați nu va putea fi înduplecată, atunci ar trebui, cel puțin, ca ușile și scaunele să fie capitonate. „Muzele și publicul vor ști să vă mulțumească pentru o îmbunătățire" (B, 218), îi scrie el directorului.

Schopenhauer rămîne însă sensibil la gălăgia vieții cotidiene. El consideră acest lucru ca un semn al inteligenței sale. Gălăgia te distrage; cine face sau caută gălăgie dovedește că creierul nu-i este creat pentru tensiunea silențioasă a gîndirii. În al doilea volum al operei sale principale, el va crea, apoi, filozofia inoportunării prin gălăgie: „Nutresc de foarte multă vreme opinia că acea cantitate de gălăgie pe care fiecare o poate suporta fără să se plîngă este în proporție inversă cu forțele sale spirituale și, prin urmare, poate fi privită ca măsură aproximativă a acestora. Dacă, prin urmare, aud cîinii din curtea unei case lătrînd ore în șir fără să fie deranjați, atunci știu cît preț pot pune pe forțele spirituale

ale celor care locuiesc acolo. Cine trîntește ușile în mod obișnuit, în loc să le închidă cu mîna sau cine permite ca în casa lui să se întîmple acest lucru nu este numai un prost crescut, ci și unul rudimentar și redus la minte... Vom fi cu adevărat civilizați doar atunci cînd nici urechile nu vor mai fi libere precum pasărea cerului și cînd nu-i va mai fi acordat oricui dreptul de a secționa conștiința fiecărei ființe gînditoare cu o mie de pași pe tură, prin fluierat, plîns, urlet, lovit cu ciocanul, pocnit din bici, lătrat, și alte asemenea" (II, 45). Irascibilitatea lui Schopenhauer este adîncă; ea îi stăpînește întreaga existență.

El crede că a luminat întregul — în măsura în care acest lucru este cu adevărat posibil — în opera sa. Unde nu ajunge cunoașterea, începe o noapte, care nu ascunde, pentru el, nimic atrăgător, ci doar teamă. Totuși, spre consolarea sa, cosmosul operei este spațios. În timp ce se adună pragmatic în jurul acestei opere, cotidianul delimitat se transformă în junglă nocturnă, unde pîndesc o mie de pericole. Pentru a trăi însingurat, trebuie să ai în tine fie foarte mult dintr-un zeu, fie foarte mult dintr-un animal", spune Montaigne. În opera sa, Schopenhauer este un zeu. Însă el trebuie să-și folosească întreaga forță pentru a nu deveni, în același timp, un animal înspăimîntat. El îi mărturisește ciornei secrete *Eis eauton*; „Natura a făcut mai mult decît trebuie, izolîndu-mi inima și înzestrînd-o cu suspiciune, irascibilitate, violență și mîndrie într-o măsură aproape de nereunit cu « mens aequa » a filozofului. De la tata am moștenit teama blestemată de mine... împotriva căreia am luptat, folosind toată forța voinței mele, teamă care mă atacă, din cînd în cînd, în cele mai neimportante ocazii, cu o astfel de violență, încît văd întrupîndu-se o nenorocire posibilă, dar aproape inimaginabilă. O fantezie îngrozitoare amplifică uneori incredibil această situație. Deja cînd aveam șase ani, părinții mei, întorcîndu-se într-o seară de la plimbare, m-au descoperit în disperarea cea mai deplină, pentru că mă simțisem, dintr-o dată, părăsit de ei pentru totdeauna. Ca adolescent am fost chinuit de boli și de certuri închipuite. Pe cînd studiam la Berlin, m-am considerat o vreme ca fiind pe moarte. La izbucnirea războiului din 1813, am fost urmărit de teama de a nu fi înrolat în armată. Din Napoli m-a gonit frica de variolă, din Berlin, holera. La Verona am fost cuprins de ideea fixă că aș fi prizat tabac otrăvit. Cînd (în iulie 1833 — R.S.), eram pe punctul de a părăsi Mannheimul, m-a apucat, fără nici un motiv exterior, un sentiment inexprimabil de teamă. Ani de-a rîndul m-a urmărit teama de un proces penal din cauza... afacerii de la Berlin, teama de pierdere a averii și de atacare a părții mele din moștenire de către mama mea. Dacă noaptea se isca gălăgie, săream din pat și apucam sabia și pistoalele, pe care le țineam în permanență încărcate. Chiar și cînd nu există o tensiune deosebită, port tot timpul în mine o îngrijorare interioară, care mă face să văd și să caut pericole, acolo unde acestea

nu există. Ea îmi amplifică la infinit opoziția cea mai mică și îmi îngreunează la maximum relațiile cu oamenii“ (HN IV, 2, 120).

Din predispozițiile lui Schopenhauer către teamă ia naștere nevoia de ritualuri care să domesticească viața cotidiană. La o bancă, el roagă ca dobînzile aferente să-i fie aduse acasă întotdeauna de același om. Cizmarul trebuie să se țină strict de directivele lui. Pe masa de scris domnește o ordine scrupuloasă. Ferească sfîntul ca menajera să îndrăznească să răstoarne această ordine a lumii. Sub călimară, el ascunde monede de aur, ca bani de salvare în clipe de pericol. El dă ordin ca toate cărțile din bibliotecă să fie legate în format înalt in-octavo. Pentru obiectele importante a găsit mici ascunzători. Extrasele de impozite le păstrează în scrisori vechi și caiete cu notițe. Însemnările personale sînt prevăzute cu titluri false, ca să inducă în eroare privirile curioase. Vizitele neanunțate sînt respinse frecvent. Mersul la bărbier necesită o luptă cu sine. De unde poate ști că nu-i va fi tăiată beregata? El își păzește statuia lui Buddha ca pe ochii din cap. Aproape că a alungat-o din casă pe menajeră, cînd, o dată, aceasta îndrăznise să șteargă de praf statuia. Vinul îl bea cu măsură. Nu ajunge niciodată pînă într-acolo încît să se clatine.

La fel sînt și stilul și limbajul său. Hegel spusese odată: „Adevărul este precum zvîrcolirea bahică, în care nici un mădular nu este nebeat.“ Firește, ar fi răspuns Schopenhauer, dacă adevărul este un delir al noțiunilor. El își pune întreaga mîndrie în faptul că a elaborat o metafizică rămasă pe terenul solid al *intuiției*. Te poți încrede numai în astfel de noțiuni, la care mai poate fi observată încă originea intuitivă, fundamentul solid din care au fost abstrase. Noțiunile care părăsesc acest fundament, ca, de exemplu, cea a „Absolutului“, a „existenței atemporale“ ș.a.m.d., se aseamănă banilor de hîrtie, a căror acoperire este extrem de incertă. „În cazul acestui fel de noțiuni“, scrie Schopenhauer în al doilea volum al operei sale principalele, „ se clatină oarecum fundamentul solid, care poartă întreaga noastră cunoaștere: intuitivul. De aceea, ce-i drept, filozofia are voie uneori — și în caz de urgență — să sfîrșească în astfel de cunoștințe, dar nu are voie niciodată să înceapă cu acestea“ (II, 114).

Schopenhauer cunoaște bogăția de semnificații a limbii. El este cel mai mare stilist printre filozofii secolului al XIX-lea. Dar el dorește să stăpînească, să controleze această bogăție. Nu este stilul lui să se lase în voia dinamicii limbii, cum a făcut Nietzsche. El ascultă de limbă, îi simte mișcarea proprie; vrea însă să prindă energia ei în sistemul elastic de cuști al construcției sale periodice. Violența limbii trebuie să învîrtă moara *sa*. Lumea este un tumult al voinței și tocmai pentru că nu există o ordine metafizică acoperitoare sau o dinamică a timpului care să conducă spre mîntuire și progres, rămîn valabile pentru el magia ordinii

limbajului creator și ideea că tot ceea ce poate fi cu adevărat cunoscut, poate fi cunoscut cu claritate și ceea ce poate fi cu adevărat exprimat poate fi spus clar.

Doar această claritate ascute simțul muchiilor, unde cognoscibilul trece în întuneric și dicibilul în indicibil: „Orice fel de faclă am aprinde și oricît spațiu ar lumina ea, orizontul nostru va continua să fie înconjurat de noaptea adîncă“ (II, 240).

De străduința lui Schopenhauer de a întări și de a îngrădi ordinea vieții sale ține și faptul că, datorită sentimentului de supraviețuitor — pe care-l are după fuga sa din Berlin —, reia legătura cu mama și cu sora sa. Schimbul de scrisori cu sora lui nu a fost întrerupt niciodată în totalitate, însă cu mama nu a mai existat, din 1819, nici un fel de corespondență. Pretextul scrisorii, pe care Schopenhauer o trimite mamei în 1831, este o problemă de avere. Dar el trebuie să fi împletit și cîteva remarci despre situația lui personală, pentru că mama îi răspunde cu sfaturi bine intenționate: „De cel mai mare ajutor este... să trăiești ordonat, să te păzești de răceală, să te așezi în pat la cel mai mic semn de indispoziție și să bei ceai de mușețel“ (25 ianuarie 1832; Jb. 76, 112). Sau: „Să stai două luni în cameră și să nu vezi pe nimeni nu este bine, fiul meu, și mă întristează, omul nu are voie și nu trebuie să se izoleze în acest fel“ (1 martie 1832; Jb. 76, 114).

Tonul lui Schopenhauer față de mama sa rămîne neutru, distant; în problemele de afaceri se strecoară, încă, o notă ironic-jignitoare. Schopenhauer lasă să se întrevadă că, în cele din urmă, numai expedițiile comune de pradă în probleme de moștenire sînt ceea ce ține împreună haita familială. În singura scrisoare, păstrată din anii ’30, a lui Schopenhauer către mama sa, scrie: „Trebuie să fi primit deja, fără îndoială, vestea înviorătoare și plăcută despre — dacă mă pot exprima astfel — o pradă descoperită la Danzig pentru noi: (aici urmează o gratulare generală a familiei, cu plecăciune). Sînt totuși de părerea irelevantă că nu trebuie să ne repezim prea pofticioși asupra ei, ci să căutăm *ceva mai mult* în jur“ (22 iulie 1835; B, 142).

Mama și Adela au renunțat, între timp, la locuința lor din Weimar. Mijloacele bănești nu mai ajung pentru o gospodărie mare. De ochii societății weimareze sînt invocate motive de sănătate: nu suportă clima. Doamnele Schopenhauer se mută în 1829 pe malul Rinului. Lunile de vară le petrec într-o casă la țară în Unkel și iarna la Bonn. De domiciliul alternant se îngrijise prietena înstărită a Adelei, soția de bancher, arheologul amator și colecționara de artă Sybille Mertens-Schaaffhausen.

Johanna Schopenhauer este la apogeul traiectoriei sale scriitoricești. În anul 1831 îi apar, la Brockhaus, operele complete în 24 de volume. Scrisul a devenit pentru ea mijlocul de a-și cîștiga existența. Stilul de viață costisitor și pierderea de avere ca urmare a greutăților băncii Muhl

nu au decimat doar partea ei de moștenire, ci și moștenirea, administrată de ea, a fiicei, pînă la un rest minor. Viitorul financiar al nemăritatei Adele nu este asigurat, iar Johanna a pierdut între timp privirea de ansamblu asupra veniturilor ei, asupra situației averii și asupra datoriilor ei. Ea știe că îi este datoare fiicei, de a cărei parte de moștenire nu trebuia să se atingă și de aceea îl dezmoștenește pe Arthur, pentru ca puținul ce va rămîne în urma ei să ajungă în întregime la Adele.

La mijlocul anilor '30, scriitoarea Johanna Schopenhauer începe, din nou, să fie uitată. Grijile financiare se înmulțesc. Schopenhauer nu află acest lucru de la mamă, ci de la soră. Mama se îmbolnăvește, Adele îi poartă de grijă. Familia Schopenhauer nu a fost însă pe deplin uitată la Weimar. Marele duce îi aprobă Johannei o mică pensie. În vara lui 1837, mama și fiica se mută la Jena. Johanna începe să-și scrie amintirile. Ea înaintează pînă în perioada nașterii lui Arthur, apoi moare, la 16 aprilie 1838.

Adele trece, în acești ani, printr-o perioadă plină de chinuri. Ea a stat sub controlul sever al mamei, iar cînd Johanna se îmbolnăvește, își îngrijește mama.

Annette von Droste-Hülshoff* , o prietenă a Sybillei, a avut, în anii '30, ocazia să le urmărească de aproape pe cele două doamne Schopenhauer. Portretul pe care Annette îl face celor două, într-o scrisoare din 1837 către Sophie von Haxthausen, este puțin măgulitor pentru mamă: „Ascultă, Sophie, ai o memorie ca o sită, altfel ți-ai fi amintit ceea ce ți-am spus despre Adele: că fiecare o îndrăgește mai mult pe mamă, iar Adele este considerată mai degrabă cu totul respingătoare, și chiar este respingătoare, iar eu nu am putut-o suferi multă vreme; însă că, de le cunoști pe amîndouă multă vreme și de aproape, caracterul mamei devine pe atît de nedemn de atenție, pe cît cel al fiicei pare cu adevărat onorabil. Adele este, în orice caz, mîndră și astfel pe deplin ridicolă, însă ea nu este în stare să facă rău nici măcar unui copil, nu are o scăpărare comună și este capabilă de cele mai mari sacrificii, pe care le și face zilnic și fără să se laude cu acestea. Ea renunță fără părere de rău la orice plăcere, de care se bucurase multă vreme, oferă banii pe care i-a strîns îndelung pentru o dorință deosebită, de îndată ce poate ajuta astfel pe cineva aflat la nevoie sau pe un prieten. Ea suportă cu o răbdare admirabilă, fără să se plîngă prietenelor celor mai bune, iraționalitatea unei mame, care poate fi, ce-i drept, extrem de plăcută... cînd este singură, aproape că moare de plictiseală și indispoziție, iar cu tot cazul pe care-l face în legătură cu fiica ei, nu dă un ban pe ceea ce simte aceasta, o chinuie toată ziua și, după cum am putut fi martoră și eu, de multe ori, cînd era sătulă de plictiseală, o forța să se ridice, deși avea

* Poetă germană (1797–1848).

febră, și să o însoțească în societate; — care cheltuiește averea fiicei sale (toată îi aparține Adelei) pe trufandale și o folosește doar pentru plăcerile ei, cu o indiferență ce te indignează, căci, atunci cînd i se arată că o aduce pe Adele la sapă de lemn, răspunde foarte rece că Adele este iubită și se vor găsi totuși oameni care să o ia la ei. Cum îți plac toate acestea? Iar Adele nu spune nici un cuvînt, încearcă să ascundă nenorocirea din casă în toate felurile și se comportă ca una dintr-o mie. Acestea sînt totuși calități pentru care poți trece cu vederea sensibilitatea puțin sărăcăcioasă și mîndria; pentru că, în rest, Adele este atît de onestă și serioasă și nu este deloc o fire îndrăgostită, ci vrea doar să pară interesantă, atît pentru doamne, cît și pentru domni. Să nu crezi că m-a mituit prin declarații de dragoste."

După cum știm Schopenhauer nu avea motive să se plîngă de mama sa: voința ei de viață nu a frînat-o pe a lui, a împiedicat doar ca fiul să se transforme, după moartea tatălui, în demnul urmaș al lui. Adele, în schimb, a fost sufocată de puternica mamă și a fost împiedicată să-și trăiască propria viață. Iar sora nu are nici un avantaj de pe urma supărării fratelui. Acesta nu îi sare Adelei în ajutor, nu o sprijină să se afirme împotriva mamei.

Adele este tot în căutarea bărbatului vieții ei. Imaginea eroului din 1813, a husarului de atunci și a actualului grefier de poliție din Breslau, Heinke, a slăbit între timp. Un student la medicină, Stromeyer, îi face puțină curte. Ea îi dăruiește imediat cea mai valoroasă avere a ei, un exemplar special din *Ifigenia*, lăudat de Goethe. Cu acest dar în bagaje, viitorul chirurg de renume pleacă de acolo și se însoară cu o altă femeie. O relație care dura de mai mulți ani, cu tînărul aspirant în științele naturii, Gottfried Osann — Arthur era prieten cu fratele acestuia, Friedrich Osann — sfîrșește în 1826 cu scandal. Erau pe jumătate logodiți. Această relație este prost văzută în familia bărbatului, sau poate acestea sînt doar temeri ale Adelei. În orice caz, cei doi se despart din nou. Osann se însoară, poate de ciudă, cu o fată în casă. În anul despărțirii, Adele cade din trăsură, în timpul unei călătorii de la Jena la Weimar. Umblă zvonul că Adele ar fi vrut să se sinucidă.

Cînd Schopenhauer îi scrie din nou Adelei în 1831, după o mai lungă perioadă de tăcere, aceasta răspunde imediat, anunță o scrisoare cuprinzătoare, în care își va detalia viața în fața fratelui ei. Ea scrie această scrisoare la 27 octombrie 1831. Povestește în ea istoria ultimilor ani: iubire nefericită, lipsuri bănești, despărțirea de Weimar, traiul la Unkel și la Bonn; sufletul ei a plutit între „nebunie și moarte". Acum, în ea s-a așternut liniștea, „nu mă mai mișcă nici un simțămînt pasional, nici o speranță, nici un plan — aproape nici o dorință măcar; pentru că dorințele frizează imposibilul: am asistat, astfel, la zborul și migrarea lor, precum cel al păsărilor în aerul albastru. Trăiesc fără plăcere, mă tem

de *bătrînețe*, mă tem de *singurătatea vieții* ce-mi este hărăzită cu siguranță, nu mă voi mărita, pentru că pot găsi cu greu un bărbat care să mi se potrivească... Sînt suficient de puternică pentru a îndura aceste chinuri, dar aș mulțumi din inimă holerei dacă m-ar despărți, fără chinuri puternice, de această poveste." Cu o întorsătură foarte intimă, își trage și fratele în dorința morbidă. Se întreabă, scrie ea, de ce se agață Arthur atît de mult de viață și de ce a fugit atît de înspăimîntat de holeră...

„Nu mă cunoaște aproape nimeni", scrie ea în continuare, „deoarece sufletul meu are o haină socială, precum voalul și măștile venețiene; din ceea ce sînt eu nu se vede prea mult. De ce să mai plictisesc lumea? Oamenii doresc de cele mai multe ori numai cuvinte superficiale, iar cînd trebuie să merg în societate, asta le și ofer."

Îi dă de înțeles că dorește ca Arthur să se ocupe totuși de ea, să privească dincolo de „haina socială". Dar nu vrea să-și inoportuneze fratele prin dorința de apropiere, dacă el nu este, la rîndul lui, pregătit să se deschidă. Nu vrea să-l forțeze: „Nu te teme de spionaj, ceea ce ascunzi, din relațiile tale, nu voi încerca niciodată să ghicesc."

Însă pentru Schopenhauer, toate acestea au depășit cu mult măsura. El nu vrea să știe nimic de întreaga suferință a surorii. Se apără de a fi atras în existența ei jalnică. Nu inima împietrită, ci teama de a trebui să-i împartă suferința îl paralizează, pentru că îl atinge în propria depresie, de aceea se apără împotrivă-i. Un astfel de sentiment de împărtășire aproape forțată a durerii iese la iveală unde nu este tocmai necesar: la durerile ei de dinți, despre care i-a relatat. „Cît te mai chinuie durerea mea de dinți!" îi răspunde Adele mirată, dar și decepționată, pentru că Arthur nu vrea să știe nimic de celelalte suferințe ale ei.

Schopenhauer are o teamă panicardă de a fi solicitat de Adele. El nu vrea să preia nici o răspundere pentru sora lui. Adele trebuie să împrăștie tot timpul temerile în acest sens ale fratelui ei: „Voi supraviețui cu siguranță mamei, dar în nici un caz nu mă vei vedea agățîndu-mă nesigură și dezorientată de tine! știu că voi fi mult, mult mai săracă decît tine, dar fii liniștit, mă voi ajuta singură și dacă voi muri în singurătate, atunci vei moșteni ceea ce a mai rămas, păstrat de mine în ordine și bună stare."

Adele începuse, astfel, să-și deschidă inima față de fratele ei; Schopenhauer își interzisese asta plin de teamă și nu aruncase nici măcar o privire în interiorul său — așa încît rămîn, în cele din urmă, la afaceri. Schopenhauer o sfătuiește pe Adele în probleme de administrare a averii. În orice caz, îi predă Adelei o copie sigilată a testamentului său. Adelei aproape că nu-i vine să creadă și trimite documentul înapoi cu prima ocazie. Schopenhauer i-l retrimite.

În 1840, Adele își vizitează, în trecere, fratele. Întîlnirea este prietenească, însă una care nu mai dorește să se repete. Deși fixată, la întoarcere nu mai are loc o nouă întîlnire.

Adele își petrece ultimul deceniu la Bonn, sub supravegherea prietenei sale grijuliu-devotate, Sybille și, împreună cu aceasta, în Italia, unde Adele face încercări literare. Pe străzile Florenței, adolescenții glumesc pe seama bătrînei înspăimîntător de urîte, care se comportă ca o tînără fată. Și în societate se strîmbă nasul cînd e vorba de ea, dar este lăsată în pace, pentru că are „spirit“ și pentru că a fost totuși o „favorită“ a bătrînului Goethe...

Viața tristă a Adelei ia sfîrșit în 1849. Fratele a mai întîlnit-o, o ultimă dată, la Frankfurt, cu cîteva săptămîni înaintea morții. În ziua morții, la 20 august 1849, ea îi trimite lui Arthur o scrisoare. În mod zguduitor, aceasta este de afaceri: „Permite-mi ca, în cazul morții mele subite, prietena mea Sybille să împartă, conform dorinței mele, ce îi este cunoscută, aceste lucruri nefolositoare ție, prietenilor mei din tinerețe. Ai avea foarte puțin de cîștigat prin vînzarea lor.“

După 20 august 1849, nu mai există nimeni de care Arthur să se teamă că ar trebui să-l ia în grija inimii.

CAPITOLUL XXI

DESPRE VOINȚA ÎN NATURĂ.
Conștiința de sine și uitarea de sine.
AL CINCILEA SCENARIU FILOZOFIC: FILOZOFIA PRACTICĂ. FILOZOFIA ACȚIUNII ȘI CEA A ADEVĂRATEI REALITĂȚI. SPIRITUL DE DINAINTE DE MARTIE 1848*: DE LA HEGEL LA MARX. CONCURSURI DE DEMASCĂRI.

La 30 aprilie 1835, Schopenhauer îl mai întreabă o dată pe Brockhaus cum merg vînzările primei ediții a *Lumii ca voință și reprezentare* și dacă s-ar putea gîndi, în sfîrșit, la o a doua ediție. „Da, oricît de greu v-ar veni să credeți, nu renunț la speranța de a fi martorul celei de-a doua ediții și de a o îmbogăți prin multele gînduri pe care le-am notat din 1819 încoace“ (B, 141).

Brockhaus răspunde: Din păcate, cartea nu a mai fost deloc cerută în ultima vreme, de aceea cea mai mare parte a stocurilor a fost făcută maculatură.

Deci nici nu poate fi vorba de o nouă ediție. Prin urmare, Schopenhauer se decide, în această vară, să prezinte publicului „noile gînduri“, care s-au adunat în cartea cu manuscrise, într-o operă de sine stătătoare. El nici nu-i oferă lui Brockhaus opera. Editarea este preluată de un librar din Frankfurt. Schopenhauer trebuie să participe la costurile de tipărire și, evident, să renunțe la onorariu. Scrierea apare în 1836, într-un tiraj de cinci sute de exemplare. Titlul ei este *Despre voința în natură*. Subtitlul sună astfel: *O estimare a confirmărilor pe care filozofia autorului le-a primit, de la apariția sa, prin intermediul științelor empirice.*

Schopenhauer accentuase în permanență că metafizica sa nu este în concurență cu științele naturii. Cu noțiunea de „voință“ nu ar avea voie să fie cîrpite lanțuri explicative empirice incomplete: „Nu avem voie, în loc să oferim o explicație fizică, să ne bazăm la fel de puțin pe obiectivarea voinței ca și pe forța creatoare a lui Dumnezeu. Pentru că fizica solicită cauze, iar voința nu este niciodată cauză“ (I, 208). Ea este privirea interioară a tuturor proceselor cauzale; ea este interpretarea materialelor, care sînt legate unul de celălalt prin intermediul explicațiilor. „Etiologia (explicarea cauzelor — R. S.) naturii și filozofia naturii nu se

---

* *Vormärz* = epoca premergătoare Revoluției din martie 1848 (din Germania) — (*n. t.*).

întrerup niciodată reciproc; ci merg în paralel, observînd același obiect din diferite puncte de vedere“ (I, 209).

Schopenhauer urmărise conștiincios ultimele cercetări de științe ale naturii, în special cele din domeniile fiziologiei și anatomiei comparate și ajunsese la concluzia că în special observațiile comportamentului instinctual al animalelor și analiza corelațiilor funcționale ale organismelor veneau în întîmpinarea interpretărilor sale.

El constată cu mulțumire că unii cercetători folosesc, pentru desemnarea, de exemplu, a proceselor vegetative vitale, noțiunea „voinței inconștiente“. Mai tîrziu, descoperă că fiziologul Brandis a împrumutat chiar din textul lui, fără să o fi recunoscut public. Acest lucru îl supără pentru că se simte furat, și pentru că pe el îl interesează — în primul rînd — ca investigația empirică să avanseze de la sine pînă la acea limită la care metafizica voinței vine în contact cu științele naturii. „Metafizica mea“, scrie Schopenhauer în introducerea la *Despre voință în natură*, „se confirmă, astfel, drept singura care are într-adevăr o tangență cu științele fizice, un punct pînă la care acestea îi vin în întîmpinare cu propriile mijloace, așa încît se pot cu adevărat conecta la ea și pot coincide cu ea“ (III, 320).

Schopenhauer nu trebuie să îndrepte, însă, direcția de atac a scrierii sale împotriva așa-numitului materialism vulgar, care își va sărbători triumful doar în anii ’50 — la sfîrșitul anilor sălbatici ai filozofiei — cu acele renumite explicații ale lumii prin „presiune“ și „impuls“ și cu maximele de tipul „Omul este ceea ce mănîncă“ (în limba germană: „Der Mensch ist, was er ißt“). La a doua ediție a cărții sale despre *Natură* (1854), Schopenhauer va adăuga totuși o prefață în care stigmatizează acel materialism la modă drept „o adevărată filozofie pentru calfele de bărbier și pentru ucenicii de farmacie“.

În 1836 — cînd bufnița hegeliană a înțelepciunii este încă în zbor, deși se luminează de zi — Schopenhauer luptă în primul rînd cu filozofia spiritului. În această luptă nu folosește doar sprijin argumentativ din domeniul științelor empirice, ci mai vrea, încă o dată, „după o tăcere de șaptesprezece ani“, să prezinte în trăsături concise principiul său filozofic fundamental. În capitolul „Astronomie fizică“, el reușește acest lucru cu o pregnanță despre care el însuși va spune, mai tîrziu, că nu ar mai putea fi deloc depășită. Este vorba de ambele perspective ale experimentării lumii: cunoașterea obiectuală, care caută cauzalitatea, și experiența interioară, care devine conștientă de sine ca voință și, cu această „conștiință de sine“, luminează interiorul lumii exterioare. Explicația cauzală, spune Schopenhauer, ne reușește încă foarte bine în cazul vieții anorganice și al celei vegetative. Rațiunea noastră trebuie să presupună (*a priori*) cauzalitatea și în cazul altor fenomene vitale, „superioare“, dar este tot mai greu să o înfăptuim în cazul vieții animale și chiar în al nostru. „Însă acolo unde lumina orientată către exterior a rațiunii, cu

a sa formă a cauzalității, după ce este învinsă din ce în ce mai mult de întuneric, răspîndește, în cele din urmă, doar o sclipire slabă și nesigură; tocmai acolo este întîmpinată de o cu totul altfel de explicație, dintr-o cu totul altă parte, din interiorul nostru, prin împrejurarea întîmplătoare că noi, cei care dăm verdicte, sîntem tocmai aici obiectele care trebuie judecate... Din sinele observatorului (vine) lecția nemijlocită că în acele acțiuni voința este agentul, voința care îi este mai cunoscută și mai familiară decît tot ceea ce poate oferi vreodată intuiția exterioară. Numai această cunoaștere trebuie să devină, pentru filozof, cheia privirii în interiorul tuturor acelor procese ale naturii inconștiente, în cadrul cărora explicația cauzală a fost, ce-i drept, mai suficientă decît în cazul fenomenelor amintite mai tîrziu și cu atît mai clară, cu cît se îndepărta de acestea, lăsînd însă și acolo un x necunoscut și neputînd să lumineze vreodată cu desăvîrșire interiorul fenomenului, nici chiar la corpurile puse în mișcare prin împingere sau atrase datorită gravitației... Cunoașterea *identității acestui x* — pe treptele inferioare, unde apare doar slab, apoi pe cele superioare, unde își răspîndește întunericul din ce în ce mai mult, în fine, pe cele mai înalte trepte, unde umbrește totul, și culminînd cu punctul unde se revelează conștiinței noastre de sine, în propria noastră apariție, ca voință — este inevitabilă, ca urmare a observației făcute pînă acum. Cele două izvoare, originar diferite, ale cunoașterii noastre, cel interior și cel exterior, trebuie puse în legătură, în acest punct, prin reflecție. Doar din această legătură ia naștere cunoașterea naturii și a sinelui: atunci însă, interiorul naturii rămîne ascuns intelectului nostru, căruia, în sine, îi este accesibil în permanență doar exteriorul, iar secretul, pe care filozofia îl cercetează de atîta vreme, rămîne deschis... De aceea spunem, în continuare: și acolo unde efectul este produs de cea mai palpabilă cauză, acel mister prezent, acel x sau adevăratul interior al procesului, adevăratul agent, în-sinele fenomenului... este, în esență, același lucru cu ceea ce ne este cunoscut în mod intim și nemijlocit ca *voință*, din acțiunile trupului nostru, dat nouă, de asemenea, ca intuiție și ca reprezentare... Ceea ce îngreunează recunoașterea faptului că ar fi într-adevăr așa este situația că voința și cauzalitatea sînt cunoscute pe două căi fundamental diferite: cauzalitatea, doar din exterior, doar mijlocit, numai prin intermediul rațiunii; voința, doar din interior, doar nemijlocit; și că, de aceea, cu cît este mai clară, în fiecare caz dat, cunoașterea uneia, cu atît este mai întunecată cea a celeilalte. De aceea recunoaștem acolo unde cauzalitatea este mai concretă cel mai puțin esența voinței; iar unde voința se afirmă fără putință de tăgadă, cauzalitatea este într-atît de umbrită, încît rațiunea pură ar putea să îndrăznească să n-o ia în seamă...; cu cît un lucru ne este mai mult dat doar ca fenomen, deci ca reprezentare, cu atît mai clar se dezvăluie forma apriorică a reprezentării, anume cauzalitatea; astfel se întîmplă lucrurile în cazul naturii lipsite de viață; invers însă, cu cît mai nemij-

locit sîntem conștienți de voință, cu atît mai mult se retrage forma reprezentării, cauzalitatea: acesta este cazul nostru. Prin urmare, cu cît ne apropiem de o față a lumii, cu atît o pierdem din vedere pe cealaltă" (III, 414-418).

Ceea ce Schopenhauer numește „acel x sau adevăratul interior" — care rămîne ca rest invizibil în ciuda întregii cunoașteri explicativ-obiectuale și de care devenim conștienți cel mai bine în conștiința de sine nemijlocită a vitalității pulsînde de voință — este acel punct arhimedic al *convingerii de propria ființă*, pe care l-a căutat o întreagă tradiție occidentală sub cele mai diferite denumiri. Credința religioasă a fost și ea o formă a acestei convingeri de propria ființă. De aceea, „cunoașterea" a trebuit să fie mulțumită cu rolul de „slujnică". Credința era mai mult decît cunoaștere, era participare la ființă. Într-o astfel de participare, ființa este experimentată ca forță a capacității de a fi. *A fi* este opus lui *a face*, este ceva receptat. O favoare care ne eliberează.

Această experiență începe să se fisureze în epoca modernă. Gîndirea se vede pusă în fața problemei de a extrage din interiorul ei convingerea de propria ființă. De la Kant încoace nu mai există o ontologie care să nu-și ia punctul de plecare la subiectul ce „gîndește" o astfel de ontologie. „A fi cunoscut" devine categorie principală a ființei. Ceea ce mai ține de viața noastră dar rămîne în întuneric și acționează inconștient apare, din această perspectivă, ca ființă minoră — nu ca ceva fundamental. Pentru că omul vrea să facă totul din sine, el se teme de acel ceva care-i permite să fie. Ontologia devine o sală cu oglinzi: cine caută ființa dă peste tot de imagini asemenea lui sau, altfel spus, cel ce întreabă observă că acel ceva care-l face să întrebe îi și răspunde. Bineînțeles că astfel de răspunsuri devin lipsite de mister și rămîn în acel domeniu numit de Schopenhauer „reprezentarea".

În Schopenhauer mai este vie însă o amintire a ceea ce înseamnă de fapt convingerea de propria ființă: nu e vorba de acea ființă care se face cunoscută și care, în această măsură, este doar ființă — ci despre o ființă care este deja înaintea oricărei cunoașteri: spatele oglinzii din noi înșine. Acestea sînt întorsăturile logice cu care Schopenhauer vrea să învingă ființa cunoscătoare și cunoscută: noi cunoaștem dar, în plus și înainte de toate, *sîntem*. Lumea din jurul nostru, natura și oamenii, acționează asupra noastră; ei sînt reali, fără îndoială. Dar, oricît ne-am învîrti, ei sînt pentru noi realitate, o realitate ce acționează asupra noastră; ei sînt, după cum spune Kant, „fenomene" sau, după cum spune Schopenhauer, „reprezentări". Acest lucru nu schimbă cu nimic faptul că noi le atașăm, în mod natural, o realitate independentă; noi pornim de la premisa că ei sînt la fel de reali precum noi — însă doar plecăm de la această premisă. Atît de reali cum sîntem noi pentru noi înșine, nu poate fi nimeni altcineva. Ființa experimentată pe noi înșine — Schopenhauer o

numește „Realissimum“ — o transpunem asupra a tot ceea ce nu sîntem noi. Dacă Schopenhauer se întreabă ce este lumea în afara de a fi o reprezentare a noastră, și răspunde, apoi: ea este, la fel ca noi, *voință*, atunci, în cazul acestei întrebări, nu este vorba, în primul rînd, de o dimensiune suplimentară a cunoașterii (cunoașterea este întotdeauna reprezentare), ci despre altceva, tocmai despre *convingerea de propria ființă*. Schopenhauer aruncă în aer cadrul filozofico-transcendental, pentru că este doar un cadru pentru activitatea de cunoaștere, și trebuie să arunce în aer acest cadru, deoarece intenția lui este să facă înțeles în ce mod avem experiența ființei și cum putem înțelege ființa lumii, care sîntem și noi înșine, din lumea doar cunoscută (reprezentată).

A existat, cîndva, mirarea că ceva chiar este și că nimicul este nimic; într-o astfel de mirare se ascunde problema ființei. Ce înseamnă ființa? Ce înseamnă că eu sînt? Cît timp astfel de întrebări au mai îndrăznit să iasă la iveală, au existat mistica și acele superbe catedrale ale metafizicii.

Cunoașterea obiectuală apărută în epoca modernă a condus la o capacitate de separare impozantă: existentul poate fi descompus în cele mai mici părți constitutive, din care este construit viul. Acel „x necunoscut“ de care vorbește Schopenhauer pare să fi dispărut, deoarece au crescut capacitatea noastră și propria vitalitate, pe care Schopenhauer o numește „voință“, de a obiectualiza aparent neobosiți. De o bucată de vreme, spre exemplu, limbajul psihanalizei, împrumutat de la hidraulică, a devenit limbajul celor intimi.

Cunoașterea obiectualizantă se întoarce spre subiectul cunoașterii și îl transformă într-un „lucru între lucruri“ (Foucault). Concomitent, crește puterea activității. Vechea întrebare a ființei s-a transformat în întrebarea putinței de a fi făcut. De ce ceva este și nimicul nu este — în această întrebare nu e ascunsă, mai nou, o mirare sensibilizantă, ci ea a primit un sens pragmatic, într-o civilizație a cărei capacitate distructivă este gigantică.

Nu-i deci de mirare că aproape nimeni nu mai înțelege ce anume este, de fapt, ființa, despre care e vorba în întrebarea despre ființă și de unde a provenit marea mirare. Nu e nici o minune că a trebuit să apară o filozofie extrem de complicată și de greu accesibilă — cea heideggeriană — , care nu se ocupă de nimic altceva decît de această „uitare a ființei“, care nu încearcă nimic altceva decît să facă din nou inteligibil sensul problemei ființei.

„X-ul necunoscut“, care se ascunde „în spatele“ a orice și care *sîntem* noi înșine, este numit de Schopenhauer „voință“.

După Schopenhauer, oamenii se vor descurca și fără acest „x“. În vremea lui Schopenhauer însă, întrebarea despre ființă era încă vie, deși era pe punctul de a-și submina singură forța vitală. Pentru că filozofia postkantiană identificase acest „x“ cu spiritul. Gîndirea nu mai era un

atribut al ființei, ci, invers, ființa era concepută ca atribut al gîndirii. Putem cuprinde ființa în gîndire, pentru că ființa însăși este de natura gîndirii. Gîndirea care se referă la ființă ajunge în posesia acesteia. Pornind de la acest spirit au mai fost posibile marile concepții neometafizice despre lume, ale lui Fichte și ale lui Hegel. Însă, pentru că punctul de unitate era așezat, în aceste cazuri, în gîndire și nu în ființă, întregul a ajuns deja primul act al dispariției ființei în ceea ce este făcut. Această metafizică urmărește spiritul activ, pe care-l observă la producerea naturii și culturii. În filozofia lui Hegel, întrebarea despre ființă este pusă — în esență — deja tehnic-productiv: cum a făurit spiritul (care sîntem noi înșine) acest lucru? Iar întrebarea relativă la „spirit" conduce omul productiv. Nu poate exista însă o metafizică privită, concomitent, ca una „fabricată". Trebuia să se întîmple așa cum s-a și întîmplat.

În octombrie 1829, Hegel a fost ales, la Berlin, rector al Universității. Încrederea guvernului în el era atît de mare, încît i s-a încredințat filozofului, simultan, și funcția de împuternicit al statului pentru controlul Universității (funcția fusese instituită după hotărîrile de la Karlsbad). Prin această uniune personală, Hegel întruchipa însăși adevărata sinteză: el reprezenta autonomia spiritului universitar și, în același timp, forța care distruge această autonomie.

În timpul rectoratului lui Hegel a avut loc Revoluția din iulie 1830, din Franța, care a dus și la o cezură a culturii spirituale și politice în Germania. Deocamdată e însă liniște. La 3 august 1830 este sărbătorită ziua regelui. Hegel ține un discurs. Evenimentele din Franța trezesc ce-i drept o adeziune puternică, dar niciunde nu se arată o tendință îndreptată împotriva propriului guvern. Varnhagen relatează: „Ziua de 3 august... a fost sărbătorită de toată lumea cu multe urale pînă noaptea tîrziu, iar publicul nostru de toate clasele, însuflețit de o participare puternică la cauza poporului francez, părea că dorește să arate mai evident, tocmai de dragul acestuia, înclinația prusacă spre principi."

În timpul rectoratului lui Hegel — care durează pînă la sfîrșitul lui 1830 — un singur student a fost încarcerat de poliție, pentru că purtase o cocardă franțuzească. Celelalte abateri disciplinare nu dădeau ocazia unor temeri serioase: doisprezece studenți au fumat într-un loc nepermis, trei s-au duelat, cincisprezece au vrut să se bată, treizeci s-au comportat grosolan în bodegi — însă toate acestea nu au avut o motivație politică. Așa stăteau lucrurile, cel puțin la suprafață, însă evenimentele din 1830, a doua mare Revoluție dincolo de Rin, au acționat în adîncime. Printre altele, ele vor duce la încercările, neîntrerupte de acum încolo, de a-l răsturna pe Hegel, vor conduce la faptul că o nouă generație, un nou entuziasm vor investi moștenirea ultimei metafizici într-un „dincoace", plin de idei pentru viitor.

Acest lucru se anunță în amplificarea dezbaterilor politice, de care se plînge Hegel într-una din ultimele lui scrisori. „Însă în prezent“, îi scrie el, la 13 decembrie 1830, elevului său Goeschel, „enormul interes politic le-a înghițit pe toate celelalte — o criză în care tot ceea ce a fost valabil pînă acum pare să fie pus sub semnul întrebării.“ Așa și era: ceea ce fusese valabil înainte devenea acum problematic. Însă metoda problematizării fusese învățată de la Hegel, care moare de holeră în toamna lui 1831.

Heine, aflat la acea vreme în Helgoland, salută în vara lui 1830 evenimentele din Franța cu frazele: „Nici nu mai pot dormi, iar prin spiritul hiperescitat aleargă cele mai bizare figuri nocturne. Vise de trezie... să înnebunești, nu alta... Astfel, noaptea trecută am alergat prin toate țările și țărișoarele germane, am bătut la ușile prietenilor mei și i-am deranjat din somn... Pe unii filistini pîntecoși, care sforăiau prea deranjant, i-am înghiontit cu subînțeles în coaste, iar ei au întrebat căscînd: « Cît e, de fapt, ceasul? » Tot ce știu, iubiți prieteni, este că la Paris a cîntat cocoșul.“ În timpul următorului deceniu și jumătate, cocoșul nu va mai conteni să cînte — chiar și în filozofie. În 1844, Marx își va încheia *Critica filozofiei hegeliene a dreptului* cu vorbele: „Filozofia nu poate fi transpusă în realitate fără desființarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desființat fără transpunerea în realitate a filozofiei. Cînd vor fi îndeplinite toate condițiile interne, atunci ziua *Învierii germane* va fi anunțată de *cîntatul cocoșului galic*.“

La Marx, ca și pe restul scenei culturale de după 1830, este vorba de *transpunere în realitate*. Noua generație de literați, Gutzkow, Wienbarg, Heine, Börne, Mundt, se rupe de „imperiul diafan al viselor“. Romantismul a poetizat realitatea, spun ei, acum e timpul să transpunem în realitate poezia. La filozofi, acest lucru înseamnă că, dacă pînă acum lumea a fost doar interpretată, acum e cazul să fie schimbată. Gutzkow, un purtător de cuvînt al mișcării care se numește „Tînăra Germanie“, versifică în piesa *Nero*: „Că, în sfîrșit, în locul goalei fantezii / Din palide fantome / și vremuri adormite de sofisme / Se construiește o nouă, pură / și mult mai bună realitate.“

Ideea fundamentală a acestei critici este următoarea: în filozofie și în poezie avem deja visul unei realități, care mai trebuie doar coborîtă pe Pămînt. Trebuie să înfăptuim acum ceea ce am visat. Trebuie să recuperăm și să ne înstăpînim peste comorile aruncate spre cer. Acest lucru este posibil, afirmă mișcarea, doar dacă înțelegem trei lucruri. În primul rînd, dacă înțelegem că noi înșine ne asuprim. Lozinca față de aceasta este emanciparea cărnii. „Am mare respect față de corpul omenesc, pentru că în el este sufletul“, scrie Theodor Mundt în a sa *Venus goală*. În al doilea rînd, ar trebui să înțelegem că realizarea vieții corecte este o întreprindere care nu are nevoie să se justifice față de o

tradiție și să fie amînată pe viitor. Totul trebuie să se întîmple aici și acum. A fi „modern“ este stindardul acestei mișcări. „Vechiul a murit, iar ceea ce este adevărat este modern“, scrie Glassbrenner. „Circumstanțele prezentului ne însuflețesc“, „clipa își exercită drepturile“, scriu alții. Goethe, care moare în 1832, nu are, de aceea, prea mare trecere în aceste cercuri. Lumea s-a săturat de apelurile la cumpătare ale „nebunilor stabilității“ și ale „slugilor de prinți“. Cerința umanistă ca fiecare să-și formeze totuși o „personalitate“ nu este suficientă, pentru că un al treilea lucru, care trebuie înțeles, este următorul: eliberarea nu poate avea loc pe cont propriu, ci este o acțiune colectivă. Și astfel, vom întîlni în permanență, de acum, lozinca „literatura mișcării“. „Noi, bărbații mișcării“, scrie, ușor ironic, Heine, în *Școala romantică.* În anii ’40, sentimentul mișcării se aglutinează într-o conștiință de partid. Sînt chestionate, reciproc, „punctele de vedere“, se oferă deviza „Să ne reunim într-un partid“, capul trebuie să caute inima mișcării — pentru început, pur și simplu „poporul“, apoi, la Marx, deja „proletariatul“. Între timp a apărut cu adevărat o mișcare socială, la sărbătoarea de la Hambach, din 1832, la răscoala țesătorilor, din 1844. Însă, pe de altă parte, țăranii predau la cel mai apropiat post de poliție ziarul *Hessischer Landbote* al lui Büchner, care îi chema la răscoală...

Activiștii anilor ’40 privesc disprețuitor la foiletoniștii anilor ’30: erau doar furtuni într-un pahar cu apă, mîndrii, auto-supraestimări. Freiligrath, foiletonistul, anunțase: „Poetul stă într-un turn mai mare/Decît crenelurile partidului.“ Îi răspunde Herwegh, activistul, cu poezia sa *Partidul*, în care se spune: „Partid! Partid! Cine să nu ți se alăture, / Ție, care ai fost mama tuturor izbînzilor! / Cum poate un poet să defăimeze un astfel de cuvînt, / Un cuvînt ce-a născut tot ce-i minunat? / ...Chiar zeii din Olimp au coborît / Și au luptat pe crenelurile partidului!“

Acum este evitată mai degrabă, „nota personală“, care îi este reproșată cu tărie lui Heine, de exemplu, acuzat de trufie și de căutarea voită a unor efecte sclipitoare. În aceste vremuri polemice, Heine răspunde: „Deoarece eu atît de bine fulger / Considerați că n-aș putea tuna!/Amarnic vă-nșelați, căci eu posed / Și talentul de a tuna.“

În anii ’40 se ajunge la o dispută a radicalismelor. Există dublări notorii: critica critică și, încă o dată, la Marx, critica criticii critice. Realitatea reală. Socialismul adevărat. Disputa este dusă cu o irascibilitate ieșită din comun: „partidele“ se aruncă unul asupra celuilalt. Herwegh îl condamnă pe Freiligrath. Engels iese la luptă împotriva lui Heine. Cel din urmă împotriva lui Börne și viceversa. Feuerbach îl critică pe Strauß, Bauer îl critică pe Feuerbach. Stirner vrea să-i depășească pe toți, însă atunci apare Marx, care îi bagă pe toți într-un sac: *Ideologie germană.* În anul 1835, cînd Schopenhauer scrie ultimul rînd la *Voința în natură*, nu este doar inaugurată prima linie de cale ferată din Germania, între

Nürnberg și Fürth, ci și în lumea spiritului există două evenimente de o modernitate epatantă. Este vorba, cum altfel, de evenimente de dezvelire. Acoperămintele sînt date la o parte, se caută realitatea reală.

Prima dată este vorba de romanul lui Gutzkow, *Wally, die Zweiflerin* (Wally, sceptica). Aici, se discută „emanciparea cărnii". Amantul lui Wally îi spune iubitei: „Arată-mi că nu ai nici un secret față de mine și că noi am devenit unul și am primit binecuvîntarea pentru întreaga mea viață!" Wally și autorul se zburlesc. Apoi, ambii cedează. Și, astfel, autorul își lasă eroina Wally să stea, preț de cîteva rînduri, „dezvelită" la fereastră, în fața comunității reunite a cititorilor. Federația Germană nu îi iartă, în schimb, autorului astfel de obscenități. Romanul este interzis și, cu această ocazie favorabilă, sînt puse la index și toate celelalte scrieri ale așa-numitei „Tinere Germanii".

Interdicția nu s-a referit doar la astfel de dezveliri de neconceput; și scepticismul lui Wally era considerat agresiv. Wally nu se arătase numai în scena de la fereastră ca susținătoare a partidului naturaleții, ci o făcuse și în problemele religioase. Ea susține religia inimii și este împotriva dogmelor depășite ale credinței bisericești. „Nu vom avea un nou rai și un nou Pămînt; însă podul dintre acestea, se pare, trebuie reconstruit din temelii", o face autorul pe Wally să scrie în jurnal.

Al doilea eveniment de dezvelire se referă doar la aceasta, anume la tema religioasă: în 1835 apare *Viața lui Isus*, de David Friedrich Strauß. Aproape că nu există o carte din secolul al XIX-lea, care să fi avut un efect comparabil.

Strauß, un elev al lui Hegel (el își vizitează maestrul cu puțin timp înainte ca acesta să moară), a extras din filozofia hegeliană a religiei o consecință radicală. Hegel arătase că „filozofia primează doar asupra formei credinței, conținutul este același". Aceasta înseamnă că reflecția filozofică identifică religia ca pe o formă anume a autorevelării spiritului în istorie. Acest spirit, dezbrăcat de forma religioasă, a revenit, „pur" la el însuși abia în filozofie. Strauß ia atît de în serios această *istoricizare* a religiei, extrage din ea astfel de consecințe, cum Hegel, care se gîndea și la o compensare cu puterile existentului, nu a făcut-o. Cu metodele avansate ale criticii textului dezvoltată din timpul Romantismului, Strauß extrage din tradiția biblică imaginea „adevăratului" Isus și distinge această persoană precis determinabilă istoric de Christos al tradiției. Acest „Christos" este pentru el un mit, iar mitul conține, la rîndul lui, adevăr. Iar acest „adevăr" este conceput în sensul lui Hegel: mitul povestește de ideea omenirii adevărate, de o idee care s-a cristalizat în jurul unui om real în decursul mai multor intervale de timp. Mai în amănunt, Strauß interpretează astfel mitul: în Christos își găsește expresie ideea speciei umane. „Dumnezeul devenit om, spiritul... infinit, înstrăinat întru splendoare." Omul-Dumnezeu, născut de o femeie reală,

însă conceput de un tată invizibil, este sinteza dintre spirit și natură. Minunile pe care le face Christos sînt expresia mitică a faptului că „spiritul se înstăpînește tot mai deplin peste natură, iar aceasta este decăzută la stadiul de material pentru activitatea spiritului material lipsit de orice putere". Lipsa de păcat a lui Christos înseamnă că „mersul dezvoltării acesteia (a umanității — R.S.) este unul fără greș, că necurățenia se lipește întotdeauna doar de individ, dar este anulată din specie și din istoria ei". Prin urmare, și înălțarea la ceruri a lui Christos nu este altceva decît promisiunea mitică a unui viitor glorios al progresului omenirii.

Viața lui Isus deveni peste noapte cartea de căpătîi a burgheziei culte, care era astfel întărită în credința că are un viitor pe această lume. Efectul epocal al cărții (după doar cîțiva ani fuseseră vîndute cu mult peste o sută de mii de exemplare) se bazează pe îmbinarea, tipică vremii, a două componente: pe de o parte este vorba de gestul dezvelirii: pătrunzînd prin mai multe învelișuri se merge către un miez „real", deci se produce o demistificare. Pe de altă parte însă, este descoperit ca „realitate" ceva ce oferă motivul unui optimism în ceea ce privește viitorul: ideea unei omeniri progresînde. De la Strauß pornește acea încurajare pe care Feuerbach o va pune în cuvinte puțin mai tîrziu: „candidații la lumea de dincolo" trebuie să devină, în cele din urmă, „studenți ai acestei lumi".

Strauß însuși lăsase, cu o plăcere crescîndă, să iasă la iveală, de-a lungul anilor, „religia" progresului pămîntesc, ce stătea la baza criticii sale a religiei. Cu o generație mai tîrziu, Nietzsche va lua acest fapt ca punct de pornire pentru o critică nimicitoare: acesta ar fi un „filistinism sistematic, pus să domnească". După cum știm, Nietzsche vrea să guste din sentimentul tragic al vieții în evenimentul secularizării. Strauß este, în orice caz, foarte departe de un astfel de patos. El se acomodează cu „entuziasmul său ce se furișează în pantofi de pîslă" într-o lume despre care nu încetează să creadă că există de dragul lui. Nietzsche toarnă dispreț și batjocură peste o vorbă a bătrînului Strauß, pe care ar fi putut-o elabora deja și cel tînăr: „Cerem universului nostru aceeași pietate, cum îi cerea dreptcredinciosul pe stil vechi Dumnezeului său."

Determinată de critica religiei făcută de Strauß, școala hegeliană se va diviza în perioada următoare: conservatorilor sau vechilor hegelieni li se opun hegelienii noi sau de stînga. Cei din urmă subscriu fără rețineri la proiectul modernității: ei radicalizează critica religiei și ajung apoi de la o critică a cerului, la o critică a pămîntului.

În 1840 are loc următorul eveniment răsunător. Apare *Esența creștinității* a lui Ludwig Feuerbach.

Feuerbach îl depășește pe Strauß atunci cînd interpretează procesul de mitologizare descoperit de acesta în religie drept o înstrăinare a

omului de el însuși. Omul „proiectează“ într-un cer tot ceea ce este mai bun în el, dorințele sale, cunoașterea propriilor posibilități, bogăția potențială a forțelor sale esențiale. Omenirea și-a creat zeii din ceea ce ea ar putea fi și se lasă acum stăpînită de ei. Posibilitatea a fost pervertită la necesitate. Zeii sînt produși de oameni, iar produsele s-au înstăpînit asupra producătorilor. Menirea criticii ar fi să dezvăluie caracterul proiectiv al religiei. Refacerea conștiinței de sine. Redobîndirea comorilor aruncate în ceruri. Teologia trebuie readusă la nucleul ei: la antropologie. Feuerbach își probează metoda inversării pe critica religiei: omul devine creator, iar Dumnezeu — creație. Cu această metodă, Feuerbach îl atacă, apoi, pe Hegel. El face ceea ce numim astăzi „deconstructivism“. Din adîncurile filozofiei hegeliene, el își croiește drum către un fel de suprafață — o suprafață la care ajunsese și Rousseau cînd inversase cartezianul „cuget, deci exist“ în „exist, deci cuget“. Doar că la Feuerbach „eu sînt“ primește înțelesul de: eu sînt corpul meu.

Însă Feuerbach vorbește despre corp în alt mod decît Schopenhauer. La cel din urmă, corpul și voința sînt noțiuni interșanjabile. Corporalitatea experimentată din interior este, ca autocunoaștere a voinței, „Realissimum“-ul, care ne aruncă, în același timp, în tumultul întregului cosmos al voinței, unde nu există fericire, nici mulțumire, ci numai dorință și activitate infinită, lipsită de țel. Pentru că sîntem corp, ne găsim în permanență în punctul focal al tragediei ființei.

Dacă Feuerbach, urmînd spiritul epocii, îl răstoarnă pe Hegel și se ridică, prin spirale de gîndire, către perceperea ființei corporale, atunci această încercare — ce urmează și ea mersul vremii — este prezentată ca mîntuire pentru această lume. La Feuerbach, trupul ascunde o promisiune a mîntuirii. El îl numește „supremul *principium metaphysicum*, secretul creației… fundamentul lumii“. Feuerbach critică, la fel ca și Schopenhauer, absolutizarea „eului gînditor“. El îi opune acestuia eul corporal, ca bază a oricărei cunoașteri. Cu mintea cuprindem ceea ce este posibil. Gîndirea are de-a face cu a fi–a fi posibil. Ceea ce este însă trăim doar prin intermediul simțurilor noastre. Doar simțurile sînt legate de prezent, dincolo de toate evadările în imaginar. Sensibilitatea ne conferă realitate, prin intermediul ei receptăm realul și cu ea creăm realul: „În sentimente, chiar în cele mai obișnuite sentimente, sînt ascunse cele mai adînci și mai înalte adevăruri. Astfel, iubirea este adevărata dovadă *ontologică* despre existența unui obiect în afara minții noastre — și nu există o altă dovadă a ființei, decît iubirea, sentimentul, în general. Este doar acel lucru a cărui ființă îți produce *bucurie* și a cărui neființă îți aduce suferință.“

Iubirea trăită cu întregul corp ne garantează realitatea de dincolo de granița corpului nostru. Feuerbach îl critică pe Hegel: realitatea spirituală a acestuia este, de fapt, doar un uriaș monolog al unui eu ce

gîndește însingurat. În sistemul filozofic al lui Hegel n-a apărut o provocare anume, cotidian existențială: eul este confruntat, tocmai acolo unde are de-a face cu cei asemeni lui — cu alte euri —, în același timp cu alteritatea: și anume cu „tu"-ul. „Omul individual ca atare nu are în sine esența omului, *nici în sine, ca ființă morală, nici în sine ca ființă gînditoare*. Esența omului este conținută doar în comunitate, în unitatea omului cu omul — o unitate care se sprijină însă doar pe realitatea diferenței dintre eu și alteritate."

Feuerbach se gîndește la o mistificare cu viață scurtă: discuția despre „subiect" subjugă, chiar și prin sugestia limbajului, identitatea a tot ceea ce este subiect. Împotriva acestui fapt, Feuerbach dezvoltă ideea foarte simplă, dar fundamentală, că acel „cu totul altceva" decît eul ține totuși de lumea eurilor multiple, că acest altceva, această „mare diferență", este cel dintre eu și alteritate.

Această diferență experimentată cotidian este — ca și corpul — inimaginabilul pur. El premerge orice gîndire.

La fel ca filozofia corpului, și filozofia „alterității" se revarsă la Feuerbach în patosul eliberării: prin mistificări, „proiecții", „înstrăinări" trebuie descoperit „realul". O descoperire care ajută la folosirea realului împotriva reținerilor decepțiilor de sine. Antropologia filozofică a lui Feuerbach nu vrea să creeze postulate, ci să critice acele dogme și postulate în care realul antropologic este împiedicat să ajungă la adevărata sa expresie de sine.

Feuerbach spune despre sine: „Dumnezeu a fost primul meu gînd, rațiunea, al doilea, iar omul, al treilea și ultimul." La Feuerbach, acestea nu sînt trepte ale deziluzionării. Noi înșine, ne învață el, ne sîntem încă ascunși, de aceea am creat un Dumnezeu, o rațiune absolută etc. Și ne-am supus acestora. Trebuie mai întîi să ne descoperim. Aceasta va fi eliberarea noastră. Ne temem de corpul nostru, pentru că ni l-am înstrăinat. Să ne înstăpînim asupra corpului nostru! Ne temem de „celălalt" deoarece îi experimentăm pe ceilalți nu ca pe o „alteritate", ci ca pe o deviere de la eul nostru. Să înțelegem că „alteritatea" ne oferă șansa unei aventuri, misterul iubirii, misterul comunității.

Nu, pentru Feuerbach drumul de la Dumnezeu, prin rațiune, spre om este o cale către lumină. El vorbește despre ceea ce are mai sfînt cu un patos de-a dreptul sacru: corp, alteritate, comunitate, și arată prin asta că, într-un oarecare sens, a parcurs și invers drumul de la Dumnezeu spre om, anume, de la om la divin; mai precis, la omul divinizat. El numește, de exemplu, simțurile trupești „organ al Absolutului", iar despre „alteritate" și „comunitate" scrie: „Singurătatea este finitudine și limitare, comuniunea este libertate și infinit. Omul pentru sine este om (în sensul obișnuit); omul împreună cu alt om — unitatea dintre eu și alteritate — este Dumnezeu.

Apoi vine Karl Marx. Și el aparține istoriei acelei mișcări a *Vormärz*-ului, o mișcare ce răstoarnă metafizica hegeliană în căutarea realității și crede că a dat, astfel, peste o „realitate reală“.

La fel cum Feuerbach „descoperă“ corpul, alteritatea și comunitatea, tot astfel „descoperă“ Marx corpusul social și punctul focal al acestuia: proletariatul. Într-o perioadă de agitație politică, există impulsul politic: drepturile la libertate ale Revoluției franceze sînt încă excluse din Germania. La aceasta se adaugă și experiența socială: mizeria capitalismului timpuriu din orașe; aceasta nu-i este ascunsă nici măcar unui student în jurisprudență și filozofie la Berlin, mai ales cînd se înfățișează sub forma unor revolte cauzate de foame și a unor acțiuni împotriva mașinilor. Și totuși: Marx nu trece de la mizeria reală la filozofie, ci invers: el ajunge de la critica mizeriei în filozofie la mizeria reală. Este o pasiune filozofică îndreptată către suferința socială. Este *gîndul* care îndeamnă spre realitate. Fiul de burghez este atras de proletariat, pentru că i-a atașat acestuia un rol filozofic. Pe cît de puțin ai, la Feuerbach, senzația că se vorbește despre trupul adevărat, ci că acesta îți este prezentat în permanență într-un rol filozofic, pe atît de puțin este vorba, și la Marx, de proletariatul real, ci de o categorie cu nenumărate picioare. Fraza lui Marx, îndreptată împotriva lui Feuerbach și a întregii tradiții filozofice: „Filozofii doar au *interpretat* lumea în mod diferit, trebuie să fie însă schimbată“ înseamnă, în esență: schimbarea este continuarea filozofiei cu alte mijloace. Schimbarea este cel mai avansat mod al interpretării. „Practica“ este filozofia în acțiune — dar este și rămîne filozofie. Dacă Marx ar fi fost considerat doar un politician social, el ar fi putut interpreta acest lucru doar ca pe o jignire.

Marx al anilor ’40 este în întregime ocupat cu eliberarea de Hegel. În dizertația sa despre Epicur și Democrit, el schițează un scenariu filozofic despre care dă impresia că este valabil și în vremea lui și că el însuși ar juca un rol în el. Pe atunci apăruseră, după „filozofii platonicieni și aristotelici, care se extindeau către totalitate“, alții, de exemplu Democrit și Epicur, care încolțeau, din nou, cosmosul spiritual cu întrebări foarte simple, elementare, făcîndu-l astfel să explodeze. Această misiune, în ceea ce privește totalitatea hegeliană, dă de înțeles tînărul și ambițiosul filozof, ar fi căzut pe umerii lui: ar trebui regăsită simplitatea, lucru deosebit de dificil însă: ființa determină conștiința.

Ce este însă ființa? La Marx, ea este omul în metabolism cu natura, omul care muncește deci, și omul socializat prin muncă. Omul își exteriorizează forțele sale esențiale prin muncă și tot prin muncă se afirmă pe sine și se afirmă în societate — însă munca se execută într-o formă „înstrăinată“, „naturală“. Omul mai trăiește sub imperiul necesității, nu și-a cîștigat încă, prin muncă, libertatea. Produsele fabricate de el și relațiile sociale în care intră îl stăpînesc. Critica feuerbachiană a religiei

revine aici și trebuie, după cum spune Marx, să facă saltul de la critica înstrăinării divine la critica înstrăinării profane: „Este deci *misiunea istoriei*, după ce a dispărut acel « dincolo » *al adevărului*, să determine *adevărul lumii de « dincoace »*. Este în primul rînd *misiunea filozofiei*, pusă în slujba istoriei, ca, după ce este deconspirată *figura sanctificată* a autoînstrăinării omenești, să dezvăluie înstrăinarea de sine în *formele ei profane*. Critica cerului se transformă, prin aceasta, în critica pămîntului, *critica religiei* în *critică a dreptului*, *critica teologiei* în *critică a politicii*."

În această critică acționează o furie filozofică — este, încă o dată, întreaga pasiune a anilor sălbatici ai filozofiei —, dar critica este și una ce se consideră a fi ultima. Filozofie pentru ultima dată, apoi filozofia poate să dispară în fericirea devenită realitate. La Hegel, bufnița înțelepciunii își luase zborul după ce realitatea fusese pregătită; la Marx, bufnița ar trebui să zboare în întîmpinarea luminii dimineții. „Critica", afirmă Marx, „a smuls florile imaginare de pe șirag, nu pentru ca omul să poarte șiragul lipsit de fantezie și dezolant, ci pentru ca el să arunce acest șirag și să culeagă flori vii."

„Floarea vie" — Novalis o căutase în vis. Iar Marx, supralicitînd Romantismul, anunță: „Reforma conștiinței constă *doar* în aceea că lumea ... este trezită din visul despre ea însăși, că îi sînt *explicate* propriile acțiuni... Se va vedea, apoi, că lumea posedă de multă vreme doar visul asupra unui lucru despre care trebuie să aibă de fapt doar conștiința, pentru a-l poseda cu adevărat."

Fiecare vis în parte va fi depășit de adevărata posesiune, aceasta este marea problemă a filozofiei marxiste. Este o apoteoză a viitorului glorios al libertății omenești. Această goarnă ajunge și la urechea lui Schopenhauer. Dar, pentru el, un astfel de optimism pare un fel de a gîndi „mîrșav". „O filozofie", spune Schopenhauer într-o convorbire din 1858 cu filozoful francez Morin, „în care nu poți auzi, printre pagini, lacrimile, urletele și clănțănitul din dinți și tunetul înspăimîntător al crimei reciproce generalizate, nu este filozofie" (G, 325).

CAPITOLUL XXII

AL ȘASELEA SCENARIU FILOZOFIC:
MISTERUL LIBERTĂȚII ȘI ISTORIA SA. CELE DOUĂ PROBLEME
FUNDAMENTALE ALE ETICII: *Despre durerea și vina individuației.*
Schopenhauer în Revoluția de la 1848:
despre destinul unui rentier.

Hegel spusese despre filozofie că ar fi epoca ei, adunată în gînduri. El nu numai că înnobilase astfel, istoria, ci dăduse și o onorabilitate filozofică diagnozei contemporane a vremii și încurajase filozofarea în și pentru cearta politică. Astfel, și celebra sa frază: „Ceea ce este rațional este real; iar ceea ce este real este rațional" a acționat, în primul rînd politic — în direcții opuse. Unii au considerat expresia drept o justificare a subzistentului; ceilalți, precum Ruge, Bauer, Engels și Marx, au înțeles-o ca pe un îndemn de a transforma în „realitate" ceea ce doar subzistă, prin aceea că a fost pus în coincidență cu „rațiunea". Pentru unii, fraza formulează o stare existentă, pentru ceilalți o necesitate. Tuturor le este comun, în orice caz, faptul că societatea și istoria reprezintă o dimensiune esențială a revelării adevărului. Astfel, depășirea și suprasolicitarea lui Hegel rămîn pe urmele acestuia.

Începînd cu Hegel există deci un nou tip de filozofare. Înaintea lui Goethe domină contrapunerea nemijlocită a singularului și a întregului: Dumnezeu și omul sau omul și natura sau omul și existența.

Oamenii — aceasta nu era o categorie distinctă, ci doar o însumare a tuturor atributelor, care erau oricum observabile la individ. Noțiunea de „omenire" desemna mai puțin un subiect plural dinamico-istoric, ci era folosită în sensul de „omenesc". De aceea, în secolul al XVIII-lea se putea încă spune că fiecare are datoria să respecte „omenirea" în sine.

Între acest cuplu — „singularul și întregul" — se va insinua, cel mai tîrziu după Hegel, o nouă lume, o lume intermediară: *societatea și societatea în acțiune*, deci istoria. Această lume intermediară se hrănește din substanța antipozilor de pînă acum: vechea metafizică a întregului, a existenței dispare într-o metafizică a societății și a istoriei, iar discuția despre singular devine lipsită de sens și de obiect, deoarece singularul apare întotdeauna ca fiind condiționat istoric și social. Lumea intermediară a istorico-socialului permite o singură ieșire: a „naturii" ce se referă la om, antropologia. Ca specie a naturii, omul este însă, desigur,

cu mult mai puțin o ființă singulară; în plus, noțiunea istorico-socialului este, la Marx de exemplu, atît de dominantă, încît chiar și „natura" pare amestecată în ea.

Din această lume intermediară a istorico-socialului, pe de o parte, și a „naturii", pe de altă parte, nu mai există, de acum încolo, nici o scăpare. Oamenii se zbat legați de hamul de mers din copilărie, al necesității naturale și al celei social-istorice. Disputa este, acum: care dintre aceste necesități e cea dominantă? Hegel și, apoi, Marx cred în victoria necesității sociale asupra necesității naturale. Hegel vorbește de „spiritul care revine la sine", iar Marx, de „suspendarea autenticității". Amîndoi au găsit, astfel, un drum spre libertate. Amîndoi înțeleg „libertatea" ca pe un produs social al istoriei.

Materialiștii cred, în schimb, în supremația necesității naturale. Însă și ei secularizează, de regulă, vechea promisiune metafizică a mîntuirii: ei interpretează istoria evoluției naturii ca pe o dezvoltare superioară.

Dimensiunile remanente ale existenței, naturii și societății încep să se transforme, pentru gîndirea filozofică de la începutul erei industriale, într-un fel de „mașină". Acestor „mașini" le poate fi încredințată fabricarea vieții reușite, dar cu condiția ca oamenii să se comporte conform funcțiilor lor. La Hegel, acest lucru înseamnă: „Libertatea este necesitatea înțeleasă", iar în *Manifestul comunist* el sună astfel: „Ea (burghezia — R. S.) își produce înainte de toate propriii gropari. Dispariția ei și victoria proletariatului sînt la fel de inevitabile." Această victorie va fi „inevitabilă", atunci cînd „mașina" conformității istorice este lăsată să funcționeze nestînjenit. Factorii perturbatori trebuie eliminați și numai de aceea trebuie să existe un singur „partid" care să răspîndească astfel de „manifeste" poporului.

Pe atunci existau o mulțime de „libertăți" care trebuiau cîștigate în lupta împotriva represiunii politice și a mizeriei sociale: eliberarea de dările semifeudale în cazul țăranilor; eliberarea de îngrădirile breslei, pentru meșteșugari și manufacturieri; eliberarea de vămile interne, care strangulau piața; libertatea de exprimare; eliberarea de bunul plac al statului; libertatea de a organiza și îndeplini voința politică; libertatea științelor; libertatea de autodeterminare și în viața morală și așa mai departe.

Pentru îndeplinirea acestor cereri încep să fie luate în calcul intervale mai lungi de timp. Luptele programate pe termen lung dezvăluie nevoia de strategii de acțiune. Sînt plănuite variante de acțiune, calculate alianțe, elaborate prognoze ale evoluției. Toate acestea conduc la implicarea în constrîngeri închipuite și impun părților loialități față de scopuri „înalte", care nu pot fi riscate ușuratic prin spontaneitate. Mișcările de eliberare pe care „mașina" socială dorea să le facă să lucreze în folosul său trebuie să-și impună anumite restrîngeri ale acțiunilor; de aici polemica

împotriva unor elemente „îndoielnice“, ca Heinrich Heine; de aici condamnarea asaltului mașinilor; de aici și ieșirile lui Marx și Engels împotriva teoreticienilor libertății imediate, cum ar fi Max Stirner și, mai tîrziu, Michail Bakunin. Indiferent cine e cel care avea libertatea ca scop în fața ochilor, aceluia i se deschid porțile.

Însă ce e ciudat: conștiința, care, în față, vrea să deschidă un drum libertății, exercită în spate un fel de răpire a libertății în stil mare. Conștiința care dorește libertate pare să știe mai bine ca niciodată care sînt motivele decizionale sociale sau naturale ce înconjoară activitatea presupus liberă, spontană. Aceasta e modernitatea: nevoia de libertate și, în același timp, cunoașterea unei existențe necesare, după cum ne-o prezintă științele; un amestec unic de spontaneitate naivă și de cinism lipsit de iluzii. Mișcarea de clește a sociologiei și a psihanalizei, de exemplu, nu lasă, de fapt, nici un spațiu pentru libertate, în autointerpretare apărem ca o mască economică de actor, ca rol social și ca natură instinctuală — o blamare necontenită pentru orice conștiință a libertății. Și totuși nevoia de libertate rămîne vie, chiar și la aceia care se pricep foarte bine să-și „analizeze“ spontaneitatea sociologic și psihanalitic. Poate acest lucru este legat de faptul că nevoia de libertate depășește curajul și capacitatea de a prelua o responsabilitate. Se dorește libertatea, să se facă tot posibilul, să se croiască drum liber pentru satisfacerea nevoilor, dar dacă totul iese prost, dacă trebuie să fie suportate consecințele, atunci a venit vremea răpirii discursive a libertății: se poate spune că așa a trebuit să se întîmple și s-a scăpat de răspundere. Cultura sofisticată a capacității explicative operează într-o zonă cenușie ce dă de gîndit: granițele între explicare și dezvinovățire sînt fluide. Capacitatea de explicare subsecventă poate fi pusă chiar la începutul unei acțiuni, în sensul unei absolviri preventive pentru cazul unui eșec. Acesta este anticipat și lumea se pregătește deja ca „el să nu fi existat“.

Această „lume intermediară“ a social-istoricului, ridicată la un nou rang filozofic, este așadar, pe de o parte, un loc al unei revelări a adevărului, în care e vorba de o libertate crescîndă, iar, pe de altă parte, aici există și degrevările și scuzele pentru catastrofele libertății. De exemplu, la existența răului radical nu poți rămîne astăzi pur și simplu pasiv. (Fenomenul Hitler, de exemplu, trebuie explicat: copilărie nefericită, necrofilie, frică mic-burgheză, interese de capital, șocul modernizării, ș.a.m.d. Toate acestea sînt probabil, în cele din urmă, numai liniștiri la vederea faptelor îngrozitoare…)

Cultura explicației degrevante nu este însă nouă. Încă de timpuriu, nevoia metafizică a concentrat adesea existențele într-o existență necesară, într-un cosmos. Cu mult timp înainte de a se fi înțeles ordinea adevărată și legile și necesitățile ei, exista o *intuire a ordinii*. Existența și haosul pur și simplu nu puteau fi gîndite împreună. Încă Newton își

petrece o jumătate din viață pentru a argumenta împotriva tezei despre vagabondajul planetelor, readusă, mai nou, la viață de Velikowsky. El nu se sprijină însă atît de mult pe legile gravitației descoperite de el însuși ci, atunci cînd lupta devine dură, mai degrabă pe Dumnezeu. Și Diderot a trebuit să îndure cele mai sălbatice atacuri pentru că a îndrăznit să plaseze coincidența în inima lumii. Mai degrabă ar fi fost văzut acolo un diavol, pentru că acesta este, astfel, previzibil, necesar, consecvent (Marchizul de Sade demonstrase foarte impresionant o astfel de teologie „negativă“).

Noțiunea metafizică a existenței necesare, înțelegerea religioasă a lui Dumnezeu — ambele sînt anticipări ale noțiunii științifice a necesității. Și astăzi se operează, ca și pe vremea aceea, cu o intuire anterioară a ordinii, atunci și mai ales atunci cînd nu este înțeles în amănunt modul de funcționare a ordinii. Credința s-a secularizat într-o ipoteză a explicabilității.

Puterea intuirii ordinii în epoca premodernă a adus cu sine faptul că „libertatea“ a devenit, încă de atunci, cea mai delicată problemă. Pe de o parte, era nevoie de liberul arbitru al creaturii omenești, pentru ca răul din lume să nu fie trecut în contul bunului creator. Pe de altă parte, creatura nu se putea împotrivi totuși Creatorului, pentru că acesta și-ar fi pierdut, astfel, atotputernicia. Deci nu putea exista liber arbitru și, prin urmare, trebuie ca Dumnezeu să fi prevăzut cumva și faptul că oamenii îi scapă atît de puternic de sub control. Această problemă a fost disputată, de la Augustin la Leibniz, de multe ori cu ajutorul rugului și al instrumentelor de tortută.

Pavel ne-a învățat: „Christos v-a eliberat de legea păcatului și a morții.“ Această interpretare a fost preluată de Luther. Sîntem supuși păcatului originar, sîntem sortiți răului, dar de cînd există oferta de grație a lui Christos, putem alege: sîntem liberi să ne lăsăm eliberați prin și în credință. Sîntem legați de păcatul cărnii, însă spiritul se poate elibera. Nu există nici o libertate pe care ți-o poți lua, ci doar una pe care o primești. Libertatea nu este actul nostru, ci capacitatea de a lăsa lucrurile să se întîmple. Deoarece însă putem refuza cadoul grației, sîntem răspunzători pentru lipsa de libertate datorită păcatului originar. Este un mod foarte temerar de a alătura în gînd lipsa de libertate și responsabilitatea și un contrast semnificativ cu situația de azi, cînd sîntem obișnuiți, mai degrabă, să legăm libertatea de lipsa de responsabilitate. E lungul drum de la metafizica autoresponsabilității la empirismul incapacității de a fi responsabil. Problema libertății a fost *provocarea*, nu numai pentru teologi, ci, bineînțeles, și pentru filozofi. Tocmai pentru că libertatea era suspectată a-i fi creat greutăți lui Dumnezeu, au trebuit să năvălească filozofii asupra ei. A fost satisfăcut aici un resentiment tainic. Filozofia, decăzută altfel la servicii de ministrant, a putut fie să-i vină în ajutor Dumnezeului amenințat, fie să-l încolțească și mai mult, după caz.

Spinoza analizează conștiința libertății ca iluzie a nemijlocitului: ne simțim liberi în deciziile noastre doar de aceea și pentru atîta vreme, cît rămînem în acest nemijlocit. Libertatea, așadar, constă doar din faptul că „oamenii sînt... conștienți de dorințele lor, dar nu cunosc cauza prin care sînt determinați“. Aceasta este libertatea ca autodecepție. Dar și descoperirea cauzelor este libertate, și anume adevărata libertate, pentru că este, conform lui Spinoza, eliberarea de autodecepție. Sîntem liberi dacă ne eliberăm de iluzia libertății. Iar în această libertate a criticii libertății devenim părtași la acea necesitate elevată, care este întregul.

Și Descartes face o mie de ocoluri cînd e vorba de libertate. El distinge acțiunea liberă de cea impusă de bunul plac. „Bunul plac“ este o activitate omenească, pe care rațiunea n-o ghidează, căreia rațiunea nu i-a oferit „cauze“. Din această privință, „bunul plac“ este insondabilul din noi. Insondabilul este ceea ce nu este „necesar“. În „necesar“ însă, rațiunea noastră se simte ca acasă, de aceea „bunul plac“ este acel ceva străin care violentează rațiunea noastră. Deoarece rațiunea este ceea ce e mai omenesc (pentru că e divin) în noi, acest „bun plac“ trebuie să pericliteze omenescul însuși. În „bunul plac“ ne pierdem autonomia și devenim victimele unei întîmplări care nu a fost creată, ci care glisează. Prin urmare, bunul plac este lipsa libertății, deci necesitatea este libertate.

Astfel și în mod asemănător se învîrte filozofia timp de secole în jurul unei probleme care este, în fapt, un mister: problema libertății. În această zonă fierbinte și întunecată, discursurile filozofice dau în amețeală.

Kant nu a rezolvat această problemă a libertății, n-a dizolvat misterul, ci invers: meritul său este că a expus imposibilitatea de rezolvare sau de dizolvare a problemei libertății.

Conform lui Kant, există și trebuie să existe dubla perspectivă: dacă ne experimentăm ca ființe *în timp*, atunci fiecare „prezent“ este legat de șirul temporal, deci de ceea ce s-a *întîmplat înainte*. Pentru că sînt întotdeauna doar în „prezent“ și pentru că ceea ce s-a petrecut deja nu mai este „în puterea mea“ nu pot avea niciodată în puterea mea ceea ce determină, din trecut, „prezentul“ meu. Acest lucru este valabil, după cum am spus, pentru experiența de sine ca ființă temporală. Însă după cum știm, conform lui Kant „timpul“ nu aparține lumii „în sine“, ci este doar o formă intuitivă a simțului nostru (intern). „În-sinele“ lumii și al nostru înșine este atemporal. Nu ne putem imagina, în orice caz, o altfel de „atemporalitate“; și cum am putea, o dată ce „timpul“ este o formă de neelucidat a imaginației noastre. Însă în noi există, conform lui Kant, un singur punct, o singură experiență, care ne smulge, cîtă vreme am trăit-o, din șirul temporal ce ne condiționează și ne leagă de ceea ce nu există încă și ce doar va exista. Noi experimentăm prezentul nostru, oricît ar fi de condiționat de trecut, ca fiind legat de ceea ce ar

putea exista, dacă noi o dorim. Este un fel de condiționare inversă: noi ne condiționăm pe noi înșine prin ceea ce vom dori cu adevărat să lasăm să se întîmple. Această dorință, spune Kant, nu trebuie însă stimulată de vreun motiv determinat de instinct din noi. Pentru că astfel rămîne victima sensibilității care ne stăpînește. De aceea, după cîte știm, această *dorință* trebuie să devină o *necesitate*. Aceasta nu trebuie să fie dotată cu forța naturală secretă a dorinței, ci invers: o necesitate se ridică împortiva instinctului natural al dorinței și produce, cu propria putere, o dorință. Tu vrei, pentru că trebuie. Trebuie să vrei. Necesitatea nu trebuie să ia în considerare și posibilitatea, ci, necondiționată cum este, ea își dovedește forța, scoțînd la iveală posibilitatea. Kant nu trece de la posibilitate la necesitate, ci de la necesitate la posibilitate. „Ceea ce trebuie să faci, poți să faci", astfel sună imperativul tăios al *conștiinței*. În conștiință — și numai aici — sîntem smulși din imperiul necesității. În conștiință se anunță „lucrul în sine" care sîntem noi. Aici putem pune mîna pe un colț al existenței noastre transcendentale; aici aflăm ceva despre „spontaneitatea absolută a libertății" (Kant), care sîntem noi înșine.

Misterul libertății nu este însă dizolvat astfel, ci rămîne obscur, pentru că perspectiva dublă a experienței de sine nu dispare. Căci fiecare acțiune motivată de o astfel de „conștiință" este, privită din perspectiva empirică. O acțiune determinată de motive preexistente, provine cu *necesitate* din acestea și, în consecință, trebuie înțeleasă ca acțiune impusă. Și „conștiința" poate fi considerată, din perspectivă empirică, ca o cauzalitate între altele. Și totuși „conștiința" ne avertizează în fiecare moment că am putea face și altfel, pentru că ar trebui să facem altfel. Este valabil paradoxul: conștiința ne face liberi, pentru că nu ne eliberează. Și invers: gîndirea bazată pe cauzalități ne eliberează, deoarece ne lasă să ne înecăm în existența necesară.

Kant numește această dimensiune a existenței, care ni se dezvăluie prin conștiință, existența noastră „inteligibilă". Pantru el, între existența noastră empirică și cea „inteligibilă" există o tensiune sfîșietoare. De ce trebuie să fie așa, de ce tensiunea nu are voie să fie detensionată și cum ne putem obișnui cu ea — acesta este scopul întregii întreprinderi transcendental-filozofice a lui Kant. Este nevoie de artă filozofică și de artă de a trăi, pentru a te balansa în mod kantian pe muchia problemei. Urmașii lui nu au putut, de regulă, să mențină acest echilibru. Ei se prăbușesc și se agață de unul dintre polii menținuți în tensiune; unii, de existența empirică, iar ceilalți, de cea „inteligibilă". Acum le-a venit rîndul „inteligibililor", metafizicienilor subiectului.

Fichte argumentează, ca și Sartre mai tîrziu, direct din „spontaneitatea absolută a libertății" (Kant): „Cine însă devine conștient de suveranitatea și de independența sa față de tot ceea ce este exterior lui — și devii astfel doar prin aceea că faci ceva din tine, independent de

orice altceva — acela nu are nevoie de lucruri ca sprijin al sinelui său și nu le poate folosi, pentru că ele suspendă acea suveranitate și o transformă într-o aparență goală. Eul pe care îl posedă și care îl interesează suspendă acea credință în lucruri."

În 1809, după despărțirea de Fichte, întîmpinată și comentată de publicul interesat cu surle și trîmbițe, Schelling publică scrierea sa *Despre esența libertății omenești* și proiectează direct în existență delicatul cuplu kantian, format din libertate și necesitate, care este valabil numai pentru experiența umană. Existența și Dumnezeu sînt însă, precum deja la Spinoza, noțiuni interșanjabile. Dar spre deosebire de Spinoza, la Schelling existența nu este un cosmos de lucruri, ci un univers de procese, de întîmplări, de activități. „Lucrurile" sînt asemenea unor cristalizări, solidificări ale întîmplărilor. Obiectualizarea trebuie deci din nou dizolvată în procesele ce-i stau la bază. Astfel, Schelling elaborează, printr-o întorsătură genială, noțiunea sa a necondiționatului: „Necondiționat este ceea ce nu poate fi făcut nicicum obiect." Această frază poate fi găsită încă în scrierile de tinerețe ale lui Schelling și este turnată, foarte fichtean, după forma „eului". În scrierea sa despre libertate, din 1809, Schelling îl depășește totuși pe Fichte.

Misiunea noastră, scrie el acolo, este să arătăm „că tot ce este real (natura, lumea lucrurilor) are ca fundament activitatea, viața și libertatea..., că nu doar individualitatea (*Ichheit* în original — D.N.) este întregul ci și invers, întregul este individualitate.

„Întregul", toată existența și în special „natura" trebuie să fie concepute ca un „eu". Schelling numește individualitatea întregului — „Dumnezeu". Astfel, misterul întunecat al libertății, cum este el experimentat de om în el însuși, trebuie să devină un mister al înseși existenței, al lui Dumnezeu. Cuplul kantian al necesității și libertății în experiența de sine se transformă în ambivalență cuprinzătoare în existență, în Dumnezeu.

„Doar cine a gustat libertatea", scrie Schelling, „poate simți nevoia de a face totul analog cu ea, de a o răspîndi asupra întregului univers." Același lucru este valabil însă și pentru experiența necesității. Și ea este atît de evidentă, încît e răspîndită „asupra întregului univers". Existența este legată într-o ordine, în reguli, legi, deci tocmai în necesități — însă ultimul motiv al acestei ordini reglementate este spontaneitatea. Acesta este gîndul central al lui Schelling. Existența reglementată este rezultatul unei autolimitări a spontaneității absolute, numită de Schelling „Dumnezeu". În lume, așa cum ni se prezintă ea, scrie Schelling, „totul este regulă, ordine și formă; însă în adîncuri stă în continuare ascuns neregulatul, ca și cum ar putea să țîșnească din nou cîndva... Acesta este, în lucruri, baza intangibilă a realității, restul ce nu dispare niciodată, acel ceva ce nu poate fi dizolvat prin rațiune, nici cu prețul celui mai mare efort, ci rămîne întotdeauna în adîncuri."

Lipsa regularității în adîncuri, libertatea deci, este prăpastia existenței și, în același timp, prăpastia din om. Iar gestul metafizic cuprinzător al lui Schelling a vizat autoreflexia temeinică. La fel ca, mai tîrziu, Sigmund Freud care, cînd meditează asupra bazei instinctuale din om, începe să povestească și vorbește despre Moise, Oedip, Electra și alte personaje mitologice proeminente, ajunge și Schelling în vîrtejul unei suprasolicitări narative a imprevizibilului. El ne „povestește" despre două feluri de a fi ale lui Dumnezeu: despre Dumnezeu cel haotic, care se cheamă la ordine atît în modul său de a crea, cît și în formele create de el și care totuși rămîne rebel împotriva sinelui său ordonat.

Schopenhauer l-a chemat, la rîndul său, pe Schelling la ordine. În *Elogiul pentru libertatea voinței* (1841), el comentează astfel scrierea lui Schelling despre libertate: „Conținutul ei principal este... o relatare cuprinzătoare despre un Dumnezeu cu care domnul autor ne dezvăluie că ar fi cunoștință intimă, pentru că ne descrie chiar și geneza acestuia; este însă regretabil că nu spune nici o vorbă despre cum a ajuns să facă această cunoștință" (III, 609).

Acest lucru nu se potrivește însă. Schelling ajunsese la această cunoștință cu intențiile ascunse ale lui Dumnezeu, din existență, prin cunoașterea intimă a propriilor adîncuri absconse. Scrierea schellingiană este tocmai de aceea atît de temerară, pentru că monumentalizează misterul experienței proprii a libertății în metafizica haosului ca fundament al lumii și obiectează, astfel, încă înaintea lui Schopenhauer, împotriva panlogismului extras, conform lui Kant, din subiect. După ce Schelling a descoperit că natura poate fi pentru om o putere distructivă, infernală, el încearcă să conceapă într-un mod cu totul nou esența naturii. Dintre toți contemporanii lui Schopenhauer, el este acela care se apropie cel mai mult de conceptul schopenhauerian al voinței: „A voi este a fi originar", scrie Schelling, „iar acestei fraze i se potrivesc toate caracteristicile celui din urmă: lipsa de fundament, eternitatea, independența de timp, autoconfirmarea."

Nici la Schelling voința nu mai este o funcție a rațiunii, ci invers: rațiunea este o funcție a voinței. Astfel, și ordinea rațiunii va fi distrusă de voința haotizantă, dar — iar acesta este ultimul cuvînt al lui Schelling în această problemă — mai puternic este „spiritul", în care acționează „iubirea". „Iubirea este însă supremul. Ea este ceea ce exista încă înainte ca fundamentul și cele ce existau (ca lucruri separate) să fi fost..." Schelling o cîrmește din nou. O treaptă mai jos, sub prăpastie, există „iubirea", „iubirea divină", care ne leagă reciproc și ne susține. Ne leagă necesitatea — primul nivel. Ne descoperim libertatea, în care se deschide, concomitent, prăpastia amenințătoare a haosului — al doilea nivel.

Mult mai în adîncime, ne simțim purtați și legați totuși de sentimentul că totul este unitar și bun — al treilea nivel.

Sau: *Trebuie — Poți — Ai voie.*

Misterul libertății. Trebuie să se fi observat că în scrierea lui Schelling despre libertate s-a răspîndit cu măiestrie, încă o dată, întreaga obscuritate a problemei. Iar aceasta este, probabil, cea mai mare calitate a scrierii.

În anul 1838, Schopenhauer începe să se ocupe, la rîndul lui, de problema libertății.

În 1837 dăduse, în *Hallische Literaturzeitung*, peste concursul cu premii al Societății Regale Norvegiene de Științe din Drontheim. Peste tot, „la ordinea zilei era libertatea" (Freiligrath), deci și întrebarea concursului: „Poate fi demonstrată libertatea voinței omenești pornind de la conștiința de sine?" se potrivea cu moda.

Schopenhauer se pune pe treabă, încurajat de un mic succes, de care tocmai se bucurase.

El îi convinsese, în vara lui 1837, printr-o scrisoare amănunțită, pe profesorii Schubert și Rosenkranz, care doreau să publice o nouă ediție a operei lui Kant, să folosească totuși prima ediție, neciopîrțită, a *Criticii rațiunii pure.* A doua ediție (1787) diminuează în mod evident, iar Schopenhauer demonstrează în detaliu acest lucru, radicalitatea originară a textului, se acomodează religiei și simțului comun. Editorii îi urmează sfatul și tipăresc în prefață chiar pasajele principale din scrisoarea sa. Schopenhauer se poate simți acum, cel puțin, ca o autoritate recunoscută în probleme de Kant. O astfel de confirmare îl încurajează și îi micșorează supărarea față de cealaltă veste din iunie 1837, cînd editorul cărții *Despre voință în natură* îi comunică faptul că, între timp, s-au vîndut numai o sută douăzeci și cinci de exemplare.

Schopenhauer lucrează la scrierea pentru concurs cu o poftă de lucru redeșteptată. El nici n-a încheiat-o, cînd află despre un alt concurs, care abordează tot problema unei etici filozofice. Societatea Regală Daneză de Științe pune breslei filozofice întrebarea exprimată cam complicat: „Pot fi *căutate izvorul și fundamentul moralei* într-o idee de moralitate așezată nemijlocit în conștiință (sau cuget) și în analiza celorlalte noțiuni morale de bază ce izvorăsc din aceasta sau trebuie căutate mai degrabă într-un alt principiu al cunoașterii?"

Schopenhauer trimite scrierea pentru primul concurs la sfîrșitul lui 1838. În ianuarie 1839, ea primește premiul întîi. Schopenhauer, care s-a bucurat „ca un copil" (Hornstein) de o astfel de distincție, așteaptă nerăbdător medalia și-l vizitează foarte des, în lunile următoare, pe reprezentantul norvegian la Frankfurt. Între timp lucrează la întrebarea pentru al doilea concurs; își trimite scrierea la începutul verii lui 1839.

Și deja în iulie scrie, nerăbdător și convins de victorie, „mult stimabilei Societăți“, la Copenhaga: „Aș dori să mă înștiințați cît mai curînd, prin poștă, de victoria obținută. Premiul acordat mie sper însă... că-mi va fi trimis de dumneavoastră pe căi diplomatice“ (B, 675).

Dar mult stimabila Societate din Copenhaga are alte intenții. Ea consideră scrierea lui Schopenhauer — singura care a sosit la concurs — drept nedemnă de a fi premiată. Se susține că autorul nu s-ar fi referit la întrebare. „În plus“, scriu cei de la Copenhaga, „nu putem trece cu vederea că mai mulți filozofi proeminenți ai noii epoci sînt amintiți atît de necuviincios, încît aceasta a trezit obiecțiile noastre îndreptățite și puternice.“

Schopenhauer tipărește ambele tratate în 1841, la o mică editură-librărie din Frankfurt, sub titlul general *Cele două probleme fundamentale ale eticii, tratate în două scrieri academice pentru concursuri.* Pe pagina de titlu, Schopenhauer numește explicit prima scriere ca fiind „premiată la Drontheim, la 26 ianuarie 1839“, iar pe cea de-a doua drept „nepremiată la Copenhaga, la 30 ianuarie 1840“. Ultima frază se dorea o palmă răsunătoare; el a putut face impresie cu ea doar peste un deceniu, cînd începe să-i crească faima.

În ambele scrieri, Schopenhauer nu a putut porni de la metafizica sa — trimiterile trebuiau să fie anonime —, ci și-a dezvoltat poziția „inductiv“, pornind de la întrebare. Schopenhauer răspunde astfel la întrebarea Societății norvegiene („Poate fi demonstrată libertatea voinței omenești pornind de la conștiința de sine?“): Oricît ne-am învîrti în conștiința de sine, nu vom găsi acolo libertatea, ci doar iluzia libertății.

El poate afirma acest lucru, numai după ce a clarificat ce anume trebuie înțeles prin „conștiința de sine“; în sfîrșit, trebuie știut în ce sferă să fie căutată existența sau inexistența liberului arbitru.

Schopenhauer definește deci, pentru început, „conștiința de sine“: este acea conștiință care rămîne după ce eliminăm „conștiința celorlalte lucruri“. „Conștiința celorlalte lucruri“ ne umple aproape de tot; ce conține deci „restul“? După cum spune chiar expresia: conștiința „sinelui“ propriu (în măsura în care acesta nu este un „alt lucru“). Schopenhauer se întreabă: „Cum devine omul conștient de sinele propriu?“ și răspunde: „numai ca o voință“. Sinele, de care devine conștientă conștiința ce „nu este îndreptată spre exterior“, este unul volitiv. Acel ceva ce „voiește“ incontinuu nu se epuizează în actele de voință înfăptuite și în „decizii formale“, ci cuprinde largul teritoriu al tuturor „afectelor și pasiunilor“, cum ar fi „fiecare poftă, năzuință, dorință, nevoie, dor, speranță, iubire, bucurie, jubilare și altele asemenea, și nu mai puțin orice refuz sau împotrivire, orice evitare, fugă, teamă, mînie, ură, tristețe, suferință“ (III, 529). Aceste tendințe și provocări ale voinței, oricît ar

fi de lăuntrice, se referă bineînțeles întotdeauna la ceva exterior, către care sînt îndreptate și care le-a stîrnit. Însă acest exterior nu mai este de domeniul conștiinței de sine, ci de cel al „conștiinței celorlalte lucruri". Această distincție nu este chiar atît de inovator-academică precum ar putea părea, deoarece din accepțiunea restrînsă a noțiunii „conștiință de sine" (o conștiință ce însoțește nemijlocit evenimentele voinței), Schopenhauer poate explica iluzia libertății: în cazul în care conștiința de sine este o conștiință nemijlocită a propriei activități a voinței, atunci ea nu poate merge mai departe decît însăși această activitate care este experimentabilă din interior. Voința autoexperimentată este ceva premergător conștiinței de sine și trebuie să fie ceva premergător, pentru că, de fapt, conștiința lucrurilor exterioare, care ar putea provoca voința în mod motivator, cauzal, rămîne pentru moment decuplată.

Afirmația conștiinței de sine despre propriile-i acte de voință, „pe care fiecare poate să le asculte în interiorul său", poate fi formulată astfel, dacă e redusă la „conținutul ei gol": „Pot face ceea ce vreau: dacă vreau să merg la stînga, merg la stînga; dacă vreau să merg la dreapta, merg la dreapta. Toate acestea depind doar de voința mea: sînt, prin urmare, liber" (III, 536). O autoamăgire, spune Schopenhauer. Pentru că rămîne obscur dacă voința însăși, pe care, în conștiința mea de sine, o trăiesc mereu deja în acțiune, este liberă. Dacă sînt liber să fac anumite lucruri, sînt oare liber să și doresc, sună întrebarea. Din perspectiva conștiinței de sine nemijlocite, un răspuns la această întrebare nu este posibil, deoarece pentru conștiința de sine, voința este ceva premergător. Voința este, pentru conștiința de sine, ceva premergător într-o asemenea măsură, încît „strict vorbind știi" cu adevărat ce vrei doar atunci cînd ai vrut deja. O conștiință a propriei voințe există, de fapt, doar „post-festum".

Nu putem primi deci de la conștiința de sine o lămurire la întrebarea dacă voința însăși ar fi liberă — aceasta ne duce doar într-un „înăuntru întunecat", oriunde ar sălășlui, în noi, voința; o lămurire căpătăm doar dacă depășim conștiința de sine nemijlocită în direcția conștiinței „altor lucruri": adică dacă ne privim ca lucruri între lucruri, deci din exterior. Doar atunci se schimbă peisajul. Atunci, în jurul meu există o întreagă lume de lucruri, oameni, ș.a.m.d., care acționează asupra voinței mele, îi condiționează mișcările, îi furnizează obiecte, îi oferă motivații. Relația dintre acest „mediu" și voința mea trebuie privită, din această perspectivă, ca una strict cauzală, afirmă Schopenhauer. La fel cum cade piatra, cum reacționează planta, așa acționează și omul — în mod necesar — la anumite motivații. Motivația este cauzalitatea care trece prin cunoașterea în cel mai larg sens (deci și prin percepție inconștientă ș.a.m.d.). Voința nu poate reacționa altcumva decît într-un mod determinat, atunci cînd în „cîmpul ei vizual" apar motive determinate. Între motivul ce acționează

asupra voinței și acțiunea voinței există o strictă cauzalitate, o necesitate care exclude libertatea. Omul poate totuși, „prin intermediul capacității sale de gîndire, să-și conștientizeze, într-o ordine oarecare, alternativ și repetat, motivele a căror influență asupra voinței o simte, pentru a le prezenta voinței, fapt numit *meditare*: el poate delibera și, datorită acestei capacități, are *posibilități de alegere* mult mai mari decît animalul. Prin aceasta, el este, în orice caz, doar *relativ liber*, anume, liber de constrîngerile nemijlocite ale obiectelor *prezente intuitiv* ce acționează asupra voinței sale ca motive, cărora animalul le este supus de-a dreptul: el, dimpotrivă, se declară independent de obiecte conform unor gînduri care sînt motivele *sale*. Această libertate *relativă* este, în fond, și ceea ce oamenii cultivați, dar nu profunzi, înțeleg prin libertatea de voință, prin care omul îi este evident superior animalului" (III, 554). Această „putință de a medita" nu schimbă însă nimic în aceea că voința mea și motivul care este cel mai puternic pentru ea se întîlnesc și că, apoi, între acest motiv și acțiunea mea domnesc o cauzalitate strictă, o necesitate strictă.

Există deci voința mea, care sînt eu însumi: acesta este, conform lui Schopenhauer, „caracterul" meu, a cărui identitate nu poate fi cunoscută din interior, dar care este la fel de puternică, de sigură, de imuabilă precum identitatea unei pietre. Și mai există o întreagă lume care acționează asupra acestei voințe și care o pune în mișcare într-un fel sau în altul, ca pe o piatră care, aruncată cu o anumită forță, descrie o anumită traiectorie și cade, apoi, pe pămînt. Piatra trebuie să zboare dacă e aruncată, iar eu trebuie să voiesc într-un anumit fel, dacă voința mea este pusă în mișcare de anumite motive.

Schopenhauer concepe astfel imaginea unui univers de o necesitate nemiloasă — însă, după cum am spus, din perspectiva unei conștiințe a „lucrurilor exterioare", deci din perspectiva unei conștiințe obiectualizante.

Dar Schopenhauer nu sfîrșește aici. El se întoarce, pe o cale complicată, la conștiința de sine nemijlocită, iar ceea ce a apărut acolo mai întîi ca iluzie a libertății își dobîndește acum adevărul. „Dacă acum", scrie el în trecerea spre observațiile finale, „ca urmare a expunerii noastre precedente, am văzut că întreaga libertate a acțiunilor omenești este suspendată total și că ea este supusă în permanență celei mai stricte necesități; atunci, tocmai prin aceasta sîntem conduși spre punctul de unde putem înțelege *adevărata libertate morală*, care este de natură superioară" (III, 618). La fel ca și Kant, Schopenhauer se sprijină acum pe conștiința de a fi făptașul propriei fapte, pe sentimentul conex al responsabilității; un sentiment care rămîne perseverent în conștiința de sine nemijlocită, și atunci cînd, ba tocmai atunci cînd, această conștiință se poate degreva prin explicație: „Datorită acestei conștiințe, nici măcar celui care este pe deplin convins de necesitatea, prezentată pînă

acum, cu care apar acțiunile noastre, nu-i va trece vreodată prin cap să se scuze de vreo culpă prin această necesitate și să arunce vina de pe sine pe motive, din cauză că, la apariția acestora, fapta ar fi fost inevitabilă" (III, 618). Schopenhauer știe, desigur, că se fac în permanență încercări de a șterge vinovăția. Ce vrea el să spună este că degrevarea nu funcționează, că sentimentul responsabilității nu se lasă, pînă la urmă, reprimat, ci își păstrează prezența sfredelitoare chiar și în cea mai diluată formă. Sîntem responsabili de noi într-un mod radical. Schopenhauer ajunge la formularea nemaiauzit de paradoxală: „*Libertatea* care nu poate fi deci găsită în „operări" (acționare) *trebuie să fie situată în „esse" (ființă)*" (III, 622).

Astfel, la sfîrșitul cercetării, iluzia libertății, respinsă inițial, și sentimentul puterii proprii suverane își primesc drepturile. În această stare a conștiinței de sine nemijlocite este revelat un adevăr surprinzător: „conștiința puterii și originarității, care însoțește incontestabil toate faptele noastre, în ciuda dependenței lor de motive, conștiință conform căreia ele sînt faptele *noastre*, nu ne păcălește așadar: însă adevăratul său conținut ajunge mai departe decît faptele și începe mai de sus, prin aceea că existența și esența noastră, de la care pleacă în mod necesar toate faptele (datorită motivelor), sînt, în realitate, cuprinse în acest conținut. În acest sens, acea conștiință a puterii proprii și a originarității, ca și cea a responsabilității, care însoțește acțiunile noastre, poate fi comparată cu un indicator ce arată înspre un obiect mai îndepărtat decît cel așezat mai aproape, dar în aceeași direcție înspre care pare să indice" (III, 623).

În ce direcție conduce acest sentiment ce ne conferă responsabilitatea, care, în ciuda încrederii în determinarea noastră, ne induce vinovăția — Schopenhauer nu poate nici măcar indica în această scriere, pentru că, altfel, ar trebui să-și prezinte întreaga metafizică a voinței; el lasă să se întrevadă doar atît: la baza sentimentului paradoxal de vinovăție, a paradoxalei responsabilități stă *vina individuației*, vina de a fi acela care ești, iar prin ceea ce ești, prin simpla existență, de a fi o particulă a cosmosului măcinat de contradicții al voinței, cosmos ce se distruge în disputa universală. Conștiința de sine nemijlocită, care este umplută în totalitate de experiența proprie a acestei voințe active și distructive în același timp, descoperă această vină în sentimentul libertății și al responsabilității, ca și în sentimentul regretului.

Cînd Schopenhauer se întoarce la conștiința de sine nemijlocită și descoperă adevărul ascuns al iluziei, el descrie, din nou, acel cerc al unei metafizici imanente, care nu trădează experiența nici în critica experienței. El se întoarce la o evidență în conștiința de sine nemijlocită, după ce a dizolvat inițial această evidență (sentimentul libertății și responsabilității) în *explicare* (lanțul necesității). El revine, încercînd să *înțeleagă* acum această evidență ce nu dispare în ciuda oricărei explicații,

întrebîndu-se ce înseamnă, de fapt, atunci cînd vocea care ne declară vinovați, care ne stigmatizează ca făptași ai faptelor noastre, care ne induce responsabilitatea, nu vrea să tacă.

Acestea, sînt din nou, ambele dimensiuni: liniștirea, chiar degrevarea, obținute prin *explicație* și neliniștea remanentă, care vrea să-și aproprieze „x-ul necunoscut", ce rămîne după explicație, prin intermediul *înțelegerii*. Schopenhauer dizolvă iluzia libertății printr-o extindere explicativă asupra existenței necesare, dar se întoarce, apoi, circular, la *existența* acestei existențe *necesare*. Iar experiența inițială a libertății, dizolvată analitic, afirmă acum: această existență o ia de la început, de fiecare dată, cu mine și în mine.

Heidegger va vorbi despre „calmul", iar Adorno, despre acel „non-identic" ce se opune constrîngerii unei identități obiectualizante.

Metafizica imanentă a lui Schopenhauer „nu se smulge niciodată complet de experiență, ci rămîne simpla interpretare și expunere a acesteia" (II, 237). Astfel formulează Schopenhauer programul său metafizic, în volumul al doilea al operei principale.

Relativ la problema libertății, acest lucru înseamnă că explicația îmi arată *de ce* fac și am făcut ceva. Înțelegerea întreabă cine *sînt eu*, de fapt, ca să fac așa ceva.

Se observă că și la Schopenhauer libertatea rămîne un mister. Însă un mister care ne este, concomitent, atît de apropiat, atît de cotidian, încît e nevoie de o întreagă cultură de degrevări pentru a-l evita — de exemplu, e nevoie de mitul subiectului activ „societate/istorie", căruia îi putem delega responsabilitatea de la care solicităm libertăți, pentru a scăpa de libertatea noastră.

Schopenhauer vorbise, la sfîrșitul scrierii sale despre libertate, de „adevărata libertate morală". În cea de-a doua lucrare de concurs, „cea nepremiată" este vorba, acum, despre „fundamentul moralei".

El scrie foarte conștient de sine în introducere: „Cine a văzut că toate căile pe care s-a mers pînă acum nu au condus la țel va păși mai încrezător, alături de mine, pe una foarte diferită de acestea, care, pînă acum, fie n-a fost văzută, fie a fost neglijată cu dispreț; poate pentru că era cea mai naturală" (III, 640).

Schopenhauer trece în revistă, la început, căile care duc la acest scop, în special calea lui Kant. Critica sa poate fi redusă la două aspecte: critica supraestimării rațiunii în probleme ale moralei și critica alianței tainice dintre morală și egoism.

În legătură cu prima: fundamentul moralei a fost căutat multă vreme, în mod eronat, în intelect. Dar nici un om nu va face apel la o astfel de morală intelectuală în „greutățile și avînturile vieții". O astfel de „morală" este, comparată cu voința atotputernică, cu pasiunile, la fel ca o „pară de clismă în cazul unui incendiu" (III, 670). Cu ajutorul

„castelului aprioric de cărți de joc“ al „rațiunii practice“ a lui Kant nu ar fi nimic de făcut, pentru că omul nu este astfel alcătuit încît să-i vină ideea „să caute și să afle o *lege* pentru voința sa, căreia voința să i se supună și să i se conformeze“ (III, 669). Conform lui Schopenhauer, Kant a făcut în principal greșeala de neiertat de a moraliza cercetările lui foarte bune în aprioricul capacității noastre de cunoaștere. Kant a transpus, zice el, în mod greșit, pe tărîm moral forța rațiunii teoretice, care cuprinde în categoriile sale materialul experiențelor. El a construit o rațiune care conduce, la rîndul ei, ca rațiune morală, activitatea practică, la fel de aprioric cum conduce rațiunea teoretică experiența. Reiese ceea ce au fost, de regulă, mereu învățăturile morale, anume — și acesta este al doilea aspect al criticii schopenhaueriene — justificarea teoretică a egoismului.

Egoismul nu este altceva decît puterea naturală a existenței voinței noastre. Voința este de la sine egoistă, își urmărește propriul „bine și rău“ și nu are nevoie de sprijin moral. O morală care servește intereselor egoiste nu este morală, ci tocmai egoism în deghizare morală. Cine face un bine așteptînd o răsplată oarecare nu acționează, prin urmare, moral, ci în mod egoist. Credinciosul acordă credit religiei, deoarece speculează dobînzile înalte ale lumii de dincolo. Conform lui Schopenhauer, și Kant a oferit în cele din urmă, după multe ezitări, o răsplată celor ce se conformau imperativului său categoric și astfel și-a sprijinit morala pe egoism.

În critica aparențelor morale, Schopenhauer este, la fel ca Nietzsche mai tîrziu, un maestru al demascărilor psihologice: el urmărește egoismul pe toate cărările întortocheate, scoate la lumină măștile și falsurile. Definiția lui a acțiunilor „de o adevărată valoare morală“ este scurtă și cuprinzătoare. Acestea sînt acțiunile „dreptății benevole, ale iubirii curate de oameni și ale adevăratei nobleți“ (III, 726). Sînt acțiuni care au loc împotriva forțelor propulsatoare ale egoismului. Acțiuni care nu au în vedere propriul bine, nici măcar pe căi ocolite. Însă — iar acesta este pentru Schopenhauer un punct deosebit de hotărîtor — și aceste acțiuni au nevoie de o forță propulsatoare, „para de clismă“ a intelectului pur neputînd să le ducă vreodată la bun sfîrșit. Morala are, spune Schopenhauer în introducere, o bază care a fost trecută cu vederea, pentru că e cea mai naturală; această bază este deci: mila.

Deși mila poate fi „naturală“, ea rămîne totuși pentru Schopenhauer un „mister“ care duce în inima metafizicii sale.

În scrierea despre libertate, Schopenhauer dăduse, în final, peste *vina individuației*, acum este vorba de *durerea individuației*.

Mila este un fenomen aflat încă în sfera voinței și nu în cea a reflecției. Datorită milei se rupe „vălul Mayei“, la vederea suferinței celuilalt simt cum „granița dintre eu și non-eu este ridicată pentru

moment", eu particip la suferința celuilalt așa cum, altfel, simt numai „durerea mea" (III, 763).

Acest procedeu este „misterios, pentru că este ceva de care rațiunea nu poate da nemijlocit socoteală și ale cărui temeiuri nu pot fi descoperite pe calea experienței" (III, 763).

Prin milă, sînt legat în mod dureros de o lume plină de chinuri. Aceasta este patodiceea lui Schopenhauer: existența este suferință, pentru că este voință; și, smuls pentru cîteva clipe din limitele individualului, din limitele autoafirmării egoise ale voinței *mele*, sînt liber să particip la existența aflată în suferință. Această unificare se desăvîrșește, în cazul milei, nu ca o privire contemplativă, universală, ci ca implicare în „cazul" individual, concret. Trebuie să fi experimentat acest lucru, dacă vrei să acționezi. Mila nu poate fi predicată. O ai sau n-o ai. Este un fel de înfrățire existențială, care este mai presus de orice rațiune a autoafirmării. Mila este un fenomen ce are loc în dimensiunea voinței. Voința, care suferă în sine și care, la vederea suferințelor celorlalți, renunță pentru cîteva clipe la a se dori pe sine doar în limitarea sa individualistă.

Pentru Schopenhauer, mila este un „fenomen originar și piatra de hotar dincolo de care doar speculația metafizică ar mai putea îndrăzni să facă vreun pas" (III, 741).

Etica sa a milei a fost numită pe drept o „mistică practică" (Lütkehaus). Mila provine din depășirea spirituală a lui *principium individuationis* și nu speculează în legătură cu o răsplată de aici sau din lumea de dincolo; ea este „altruistă" în cel mai radical sens al cuvîntului; înainte de toate este însă o solidaritate „în ciuda istoriei". Mila nu speră într-o depășire istorică a suferinței și a mizeriei. Este cunoscută relația tensionată dintre teoriile ample de îmbunătățire și actele miloase punctuale. Cele din urmă sînt denunțate, de regulă, că ar fi lipsite de perspectivă, că doar ar distrage atenția de la „răul principal", ce ar putea fi îndepărtat prin acțiunea instrumental-strategică a „emancipării". Din această perspectivă, mila apare ca sentimentalism față de „simptome". În „masa inimii" ar fi doar amestecată energia ce ar putea fi folosită mai bine pentru munca grea a tratării rădăcinii răului. La etica milei a lui Schopenhauer recurge Max Horkheimer cînd argumentează împotriva rațiunii instrumentale suprastrategice a „emancipării": „Fii neîncrezător față de cel care afirmă că poate fi sprijinit fie numai marele ansamblu, fie nimic. Este minciuna de o viață a acelora care nu vor, în realitate, să ajute deloc și care evită implicarea într-un caz particular dat, pomenind de marea teorie. Ei își raționalizează neomenia."

Etica milei a lui Schopenhauer este o etică a lui „totuși"; fără acoperire și justificare istorico-filozofică și pe fondul unei metafizici lipsite de perspectivă, ea pledează pentru acea spontaneitate ce dorește

măcar să ușureze suferința perpetuă. Ea încurajează la lupta împotriva suferinței și explică, în același timp, că suspendarea suferinței nu are nici o șansă. Ea este, după cum spune foarte bine Lütkehaus, o „filozofie practică a lui « ca și cum »“.

Imaginile lui Schopenhauer despre suferința universală nu sînt numai ample, ci sînt și mărturiile unei priviri atente asupra mizeriei sociale foarte contemporane.

În al doilea volum al operei sale principale, el descrie imaginea lumii, ca pe un „infern ce-l depășește pe cel al lui Dante prin aceea că fiecare trebuie să fie diavol pentru celălalt“ (II, 740). Un astfel de „infern“ ar fi produs de „egoismul fără limite“ sau chiar de „răutatea“ intenționată. Schopenhauer amintește aici de „sclavia de negri“ și continuă: „Nu trebuie să mergem atît de departe: atunci cînd intri într-o filatură sau într-o altfel de fabrică la vîrsta de cinci ani și stai, de atunci încolo, la început zece, apoi doisprezece, în final paisprezece ore zilnic și faci aceeași muncă mecanică, atunci fericirea de a-ți trage sufletul este scump plătită. Aceasta este însă soarta a milioane de oameni, iar multe alte milioane au o soartă asemănătoare“ (III, 740). Însă această mizerie socială, pe care Schopenhauer știe să o descrie atît de bine în culorile cutremurătoare ale indignării, s-a mișcat în anul revoluționar 1848, a devenit rebelă, a construit baricade, iar ici și colo a pus chiar mîna pe arme. Arthur Schopenhauer a reacționat cu o mînie și teamă nemiloasă.

În zilele lui martie, în oraș încep mișcările sociale și politice la fel ca peste tot în Germania.

Trimisul prusac la Senatul din Frankfurt dăduse, încă de la sfîrșitul lui 1847, un avertisment față de neglijarea problemei unității politice; se vorbește despre răscoală, mînie față de situația existentă, printre meșteșugari sînt răspîndite idei comuniste sau socialiste, publicul burghez îi ascultă pe „instigatorii democratici“. Poliția răspunde că într-un oraș atît de înfloritor și de bogat ca Frankfurtul nu ar exista proletariat nemulțumit, că săracii sînt bine îngrijiți, iar burghezii plini de simț comunitar și devotați constituției orășenești din 1816. Unde există libertate orășenească, „demagogii“ nu ar avea nimic de spus.

Nu a fost însă deloc așa. Zilele lui martie 1848 au demonstrat-o. Revendicările făcute peste tot în Germania se aud și la Frankfurt: libertatea presei, libertatea de adunare, restrîngerea puterii Senatului preponderent patrician, lărgirea atribuțiilor „colegiilor burgheze“, emanciparea evreilor, tribunale cu jurați.

Uniunile au răsărit ca ciupercile după ploaie, „Întîlnirea de luni“ „Uniunea burgheză“. Asociața de gimnastică se numește acum „Uniunea muncitorilor“. Membrii „Asociației de cîntăreți“ poartă șepci negru-roșu-aurii. Se întrunește un congres al meșteșugarilor. Este aprobat un „protest solemn al milioanelor de nefericiți împotriva dreptului de a-și

„exercita profesia". Aici este aprobată reglementarea muncii în sensul breslelor, împotriva „libertății franțuzești" a capitalismului. Meșterii dau încă tonul. Însă din mai 1848 apare mult mai radicalul ziar *Frankfurter Arbeiterzeitung*. Redactorii acestuia sînt dați afară, ei au tunat și fulgerat împotriva „sacilor liberali cu bani". În Offenbachul învecinat se reunește, la 2 aprilie, adunarea generală a „Uniunii Muncitorești Germane". Este emisă o rezoluție, care trezește atenție și la Frankfurt, în ziua următoare: „Muncitorii germani încă nu sînt comuniști, ei nu doresc un război împotriva bogaților și a proprietății, ei cer doar ocupație și o plată suficientă traiului, pentru efort și muncă, ei cer libertate personală, presă liberă și egalitate în drepturi; și de aceea doresc pace." Uniunile muncitorești din Frankfurt se simt îndreptățite să ceară acceptarea unor deputați ai muncitorilor la „Paulskirche". Ei se autodesemnează drept „cele mai bune, integre, devotate, morale" segmente ale poporului. Tonul denotă mai multă conștiință de sine și devine mai amenințător. „Împotriva mașinațiunii nenorocite a principilor, aristocrației banului, burgheziei și oricum s-ar mai numi dușmanii poporului", trîmbițează un manifest împărțit în oraș. Între timp, la „Paulskirche" din Frankfurt se întrunește primul parlament liber ales al Germaniei și discută asupra canonului drepturilor omului. Pe portal strălucește maxima: „A patriei măreție, al patriei noroc, / creați-o, dați-o poporului la loc."

Schopenhauer a apelat imediat, în martie 1848, după cum îi relatează lui Frauenstädt la 11 iulie, „la tot felul de restricții", și-a redus cheltuielile financiare, a anulat cîteva comenzi de cărți. Trebuie să-ți păstrezi avuția, „de se pornește furtuna, sînt strînse pînzele toate" (B, 231).

Adunarea de la „Paulskirche"* a ales între timp un regent al Reichului, pe arhiducele Johann. O rază de lumină la orizont, pentru Schopenhauer: poate revine totuși ordinea. A trebuit să facă față la multe rele, îi scrie el în acest iulie 1848 lui Frauenstädt: „Din punct de vedere spiritual, am suferit groaznic în aceste patru luni, din cauza fricii și a grijii: toată proprietatea, chiar și ordinea legală să fie amenințate! La vîrsta mea ești puternic afectat de aceasta — să vezi clătinîndu-se poziția oamenilor alături de care ți-ai trăit întreaga viață și față de care te-ai dovedit demn" (B, 231).

Repulsia crescîndă a lui Schopenhauer față de revoluție este multistratificată în motivele sale și multiformă în felurile ei de exprimare. Uneori, el este cuprins de teama că revoluția i-ar putea răpi proprietatea care îi permite să trăiască pentru filozofie. Cîteodată, repulsia

* Paulskirche, biserica evanghelică din Frankfurt am Main, a fost în 1848/49 locul unde s-a ținut Adunarea națională din Frankfurt, numită adesea doar „Paulskirche" (*n. ed.*).

basculează în mînie violentă. Schopenhauer devine atunci ținta zeflemelei chiar și la „Englischer Hof", cartierul preferat al conservatorilor și constituționalilor. El exagerează în „devorarea democrației", se consideră aici. Nici măcar „favoriții lui", relatează Robert vom Hornstein, „ofițerii aristocrați de la table d'hôte a restaurantului Englischer Hof, pe care-i alinta numindu-i salvatorii societății, nu se purtau întotdeauna cu mănuși cu el." Schopenhauer ridică paharul în cinstea contrarevoluționarului plin de sînge, a „nobilului principe Windischgrätz" și regretă cu glas tare „sensibilitatea prea mare a acestuia". „El n-ar fi trebuit să-l împuște pe Blum (un democrat radical — R. S.), ci să-l spînzure" (G, 222).

„Paulskirche" aprobă, în septembrie 1848, armistițiul de la Malmö. Prusia atacase Danemarca, ce ridicase pretenții teritoriale la Schleswig. Acest lucru era considerat o faptă patriotică, iar retragerea Prusiei părea cu atît mai mult o trădare. Aprobarea de la „Paulskirche" a fost apreciată ca o dovadă de neputință și de uitare a onoarei naționale. La aceasta s-a adăugat și nemulțumirea generală a decepționaților, care așteptaseră, din punct de vedere social și politic, mai mult de la zilele din martie.

La 18 septembrie, toate acestea izbucnesc cu violență. Mulțimea înfuriată vrea să asedieze parlamentul. Pe străzi se construiesc baricade, se trage din plin. Doi reprezentanți proeminenți ai contrarevoluției, principele Lichnowsky și generalul Auerswald, sînt uciși de mulțime într-un mod plin de cruzime. Unuia i se taie capul, iar celuilalt îi sînt rupte brațele și se trage la țintă în el. Bătrînul Ernst Moritz Arndt se plînge: „Puhoiul care a năvălit asupra noastră acumulase de peste o generație prostie, lăcomie și dorință de stăpînire; el și-a creat o breșă și ne-a turnat în cap mîlul și mizeria din cele mai negre adîncuri."

Schopenhauer are ghinionul să nimerească între forțele combatante în această zi turbulentă. El înregistrează evenimentele la poliție, vrea să contribuie la identificarea rebelilor: „La 18 septembrie a.c., aproximativ pe la ora unu și jumătate, am văzut de la fereastră o mare gloată de mitocani — înarmată cu furci de gunoi, bîte și cîteva arme — în fața căreia era purtat un steag roșu: venind de la Sachsenhausen încoace, peste pod... Circa opt sau zece oameni cu arme... au rămas în parte la intrarea pe pod, în parte la mijlocul acestuia, în rondele, și în spatele unei căruțe răsturnate cu acel prilej; aceiași trăgeau, calmi și raționali, înspre stradă, ochind în permanență cu cea mai mare atenție. Unul dintre acești trăgători, care era îmbrăcat cu un pieptar gri și avea o barbă mare, roșie, era deosebit de activ..." (Bw 16, 164).

În scrisoarea sa către Frauenstädt, Schopenhauer relatează un detaliu semnificativ: „dintr-o dată, voci și bătăi la ușa închisă a camerei mele: am crezut că este canalia suverană și am blocat ușa cu ranga: au început loviturile puternice în ușă: în sfîrșit vocea plăcută a slujnicei mele: « sînt

doar cîțiva austrieci! » Le deschid imediat acestor prieteni prețuiți: 20 de vlăjgani cu pantaloni albaștri năvălesc înăuntru, ca să tragă de la fereastra mea asupra suveranilor; își dau seama însă, în curînd, că ar putea face această treabă mai bine de la casa următoare. De la primul etaj, ofițerul cercetează gloata de după baricade: i-am trimis imediat binoclul mare, dublu, de operă" (B, 234).

Mînia lui Schopenhauer față de „canalia suverană" se îndreaptă, în primul rînd, către purtătorii lor de cuvînt intelectuali. În această privință, repulsia sa este oarecum motivată „filozofic", pentru că se referă la „înfumurarea de perfecționare a lumii", la „modul de a gîndi mîrșav" al optimismului. Pentru el „canalia suverană" este o haită greșit condusă, care crede că instituțiile statului sînt de vină pentru mizeria vieții ei și că fericirea ar putea fi creată dacă ar fi distrus statul existent și acesta ar fi înlocuit cu altul. Pentru Schopenhauer, acesta este hegelianism de stînga pentru popor. Statul nu este o mașină de progres; dacă se dorește transformarea lui în așa ceva, se ajunge inevitabil la divinizarea statului. Schopenhauer apără statul autoritar referindu-se la pericolul „totalitarismului", cum am spune astăzi.

În scrierea sa morală din 1841, el formulase ceea ce ar trebui să fie unicul scop al statului: „să protejeze indivizii unul de celălalt și ansamblul de dușmanii exteriori. Unii filozofarzi germani ai acestei epoci venale vor să-l schimbe într-o instituție de formare și de educare a moralității: în timp ce, în fundal... pîndește intenția de a suspenda libertatea personală și dezvoltarea individuală a fiecăruia, pentru a-l transforma într-o rotiță a unui mecanism chinezesc statal și religios. Acesta este însă drumul pe care s-a ajuns odinioară la Inchiziție și la războaie religioase" (III, 750).

Schopenhauer vede acționînd o astfel de divinizare a statului la „gloata" de dincolo de baricade și localizează acolo și cel de-al doilea „cusur al epocii": materialismul greoi. Se cedează iluziei că satisfacerea nevoilor materiale ar reprezenta o cale de ieșire din mizeria existenței omenești. Conform lui Schopenhauer, purtătorii de cuvînt ai mișcării sînt, de fapt, „studenți degenerați", mai precis „tineri hegelieni", care coboară pînă la „concepția absolut fizică, ce duce la rezultatul: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, și, în această măsură, poate fi desemnat drept bestialism."

Dar toate aceste motive „filozofice" ale repulsiei nu pot explica teama ce izbucnește uneori și mînia violentă ale lui Schopenhauer. Miezul lor este și rămîne tot teama lui Schopenhauer pentru propria avere.

Tocmai în zilele revoluției, îl apucă furia autosusținerii și autoafirmării, care îl face de-a dreptul obtuz față de chinurile mizeriei sociale și ale asupririi politice, chinuri pentru care găsise, altfel, cuvinte emoționante în filozofia sa a milei. El stă aici, în casa de pe „Schöne

Aussicht Nr. 17" și își apără *principium individuationis* al său într-un fel care l-ar onora pe deplin pe Don Quijote. Pentru că averea sa nu este, probabil, în pericol, și nimeni nu-i vrea pielea. Dar el se lipsește de sacul său cu bani întocmai ca pielea umedă.

Are nevoie de sacul cu bani, pentru a nu trăi *din* filozofie, pentru a nu trebui să țină cont de nici un editor, de nici un minister, de nici un public plătitor — explică el oricui vrea să-l asculte și se justifică în fața lui însuși. Argumentul e valabil, dar acoperă și un neadevăr profund. Deoarece tocmai ceea ce ar trebui să-l facă independent, sacul cu bani, îl împiedică în aceste săptămîni să *trăiască*, măcar în parte, ideile filozofiei sale, filozofia milei, filozofia „misticii practice". Filozofia sa nu poate fi bănuită, e adevărat, că ar simpatiza cu revoluția, și totuși dă dovadă de o înțelegere profundă a motivelor ei sociale și politice. Iar această înțelegere ar fi trebuit, de fapt, să-l facă să se rețină de la a-și oferi „binoclul de operă" drept lunetă pentru ochit. În orice caz, în zilele revoluției, Schopenhauer poate fi văzut reducîndu-se la voința de autoconservare a unui rentier care filozofează.

Trei ani mai tîrziu, este din nou vremea milei. La 26 iunie 1852, el introduce în testamentul său ca legat universal un „fond, înființat la Berlin, pentru sprijinirea soldaților prusaci ajunși invalizi în revoltele și luptele de emancipare ale anilor 1848 și 1849 întru menținerea și restaurarea ordinii legale în Germania, dar și pentru sprijinirea urmașilor celor ce au murit în acele lupte".

CAPITOLUL XXIII

Vine muntele la profet. Apostoli, evangheliști și publicul larg. „Filozofia pentru lume" a lui Schopenhauer: AFORISME DESPRE ÎNȚELEPCIUNEA VIEȚII. *Spiritul realismului. „Ca și cum"-ul. Laudă inconsecvenței.*
AL ȘAPTELEA SCENARIU FILOZOFIC:
SCHOPENHAUER ȘI UNELE CONSECINȚE

Schopenhauer și averea sa supraviețuiesc revoluției. Revoluția moare însă. Nici nu se mersese prea departe cu ea: este promulgată o constituție de monarhie constituțională, iar regelui prusac i se propune să devină de acum înainte împărat ereditar german, din mila poporului. Aceasta se întîmpla la 28 martie 1849. Dar regele, pătruns de propria domnie din mila divină și de legitimitatea imperiului habsburgic în Germania, refuză. Coroana parlamentară din „murdărie și argilă" i se pare ca o „zgardă de cîine, prin care vor să mă lege de Revoluția de la 1848".

Frederic Wilhelm al IV-lea avea motivele sale politice serioase, deoarece, la acceptarea coroanei constituționale, neoimperiale a Germaniei, ar fi trebuit să se aștepte la împotrivirea dusă pînă la război a Austriei și a Rusiei. Însă hotărîtor pentru el a fost faptul că nu dorea să fie legat de revoluția liberală deja îmblînzită, ca întotdeauna.

După refuzul regal, o parte a adunării din biserica Sf. Paul renunță să sprijine și să pună în practică noua constituție. Constituționalii părăsesc Frankfurtul, iar în urmă rămîne doar un ciuntit parlament de stînga, lipsit de puteri, care se mută la Stuttgart. Guvernul din Württemberg închide, acolo, la 18 iunie 1849, sala de ședințe și astfel se încheie, pentru moment, istoria parlamentarismului german. În aceste săptămîni se ajunge, ici și colo, la noi răscoale, în timpul așa-numitei „campanii pentru constituția imperiului". La Dresda, de exemplu, viitorul schopenhauerian Richard Wagner, urcă pe baricade împreună cu Bakunin. Guvernele impun din nou liniștea și ordinea cu aporturi masive de trupe, cu judecăți sumare și pedepse cu moartea, cu procese de înaltă trădare și arestări. Richard Wagner, cu *Cîntecul Nibelungilor* în cap, se refugiază în Elveția. Schopenhauer poate respira ușurat la Frankfurt: în fața casei de pe Schöne Aussicht Nr. 17 nu se mai aude rumoarea „canaliei suverane". Schopenhauer își continuă viața ca pînă acum: dimineața scrisul, înainte de masă flautul, prînzul la „Englischer Hof", după-amiaza cititul ziarelor la „Casino", apoi plimbarea, seara lectură,

iar înaintea culcării, meditație la *Upanișade*. Acest Kaspar Hauser al filozofiei n-a ieșit încă din întuneric. Dar clipa e aproape.

În martie 1844 apăruse a doua ediție, lărgită la două volume, a operei sale principale. Editorul s-a zbîrlit inițial, dar a cedat în cele din urmă. Schopenhauer a trebuit să renunțe însă la onorariu „Nu contemporanilor, nu concetățenilor, ci omenirii îi predau opera mea, completă acum", scrie Șchopenhauer în Introducere. Ceea ce bănuiseră el și editorul se adeverește: „rezistența lumii obtuze" nu poate fi învinsă încă. Opera are parte de o singură analiză serioasă, cea a lui Carl Fortlage, din *Jenaische Literaturzeitung*, în 1845. Recenzia laudă lucrarea oarecum condescendent, ca pe o „verigă de tranziție și completare" între Kant și Fichte. Acest lucru nu este măgulitor pentru un filozof care crede că o dată cu el va începe o nouă eră filozofică.

Cînd Schopenhauer întreabă, în august 1846, despre vînzările operei sale, primește următorul răspuns de la Brockhaus: „(Pot) să vă spun doar, spre regretul meu, că am făcut cu ea o afacere *proastă*, iar de disputa mai detaliată sper că mă scutiți."

Și totuși, în jurul lui Arthur începe să se adune, în anii '40, un grup mic de drepți. „Evangheliștii" și „apostolii" săi, cum îi numește, nu doar în glumă. „Evanghelistul originar" este consilierul juridic la Curtea de Apel din Magdeburg, Friedrich Dorguth (1776–1854). Acest jurist, cunoscîndu-se, ca fost consilier guvernamental la Varșovia, cu consilierul guvernamental E.T.A. Hoffmann, ce activa tot acolo, se ocupă cu filozofia din plăcere. Cu ale sale „critici" voluminoase, una a „idealismului", cealaltă a „idealismului real", el încearcă să se impună opiniei publice, care însă nu vrea să-l asculte. La sfîrșitul anilor '30, îl descoperă pe Schopenhauer pentru sine și acum dă de veste lumii: „Nu pot să nu-l recunosc pe Schopenhauer drept primul gînditor cu adevărat sistematic din întreaga istorie a literaturii." Bineînțeles că un Dorguth nu poate face prea multe cu astfel de imnuri.

Următorul „evanghelist" este filozoful din Berlin, Julius Frauenstädt (1813–1879). În timpul studiilor sale, el nu auzise de Schopenhauer, însă dăduse, mai apoi, într-o enciclopedie filozofică, peste cîteva rînduri, în care era amintită „spirituala și originala *Lume ca voință și reprezentare*". El își cumpărase lucrarea și fusese cucerit de ea. În 1841, anunța în *Hallische Jahrbücher*: „Schopenhauer este, printre filozofii mai noi, din cîte știu eu, singurul care a produs o filozofie *pură*, pe cît de profundă, pe atît de tăioasă, căreia nu i s-a dat pînă acum, ce-i drept, decît foarte puțină sau nici un fel de atenție, dar care are cu atît mai mult un viitor cert, cu cît el însuși este pe deplin conștient și sigur de acesta."

A doua ediție, din 1844, a operei principale, îi aduce lui Arthur doi noi discipoli, care-i sînt cei mai dragi: Johann August Becker (1803–1881) și Adam von Doß (1820–1873).

Nici unul dintre ei nu aparține breslei filozofice, ambii sînt juriști. Becker, un avocat din Mainz, i se adresează în scris lui Schopenhauer, în 1844. El vrea să-i prezinte cîteva „dubia“ și dovedește, cu acest prilej, o cunoaștere atît de intimă a operei lui Schopenhauer, încît Schopenhauer acceptă un detaliat schimb epistolar de idei, singurul de altfel pe care Schopenhauer însuși l-a considerat valoros. Becker se prezentase nu doar cu dubiile sale, ci și cu inconfortul resimțit de el față de filozofia postkantiană. El cîștigă, astfel, bunăvoința lui Schopenhauer. Becker rămîne singurul om de dragul căruia Schopenhauer va părăsi Frankfurtul ocazional; în zilele frumoase de vară, el călătorește cu trenul la Mainz, la Backer. Spre părerea lui de rău, Becker rămîne însă un „apostol“ și nu reușește să se afirme ca „evanghelist“ ce scrie.

Mai activ este, în schimb, Adam von Doß.

Proaspătul jurist face, după citirea *Lumii ca voință și reprezentare*, un pelerinaj la Frankfurt, în 1849. Schopenhauer îl primește și se lasă vrăjit de entuziasmul tineresc al adeptului. El îl numește „apostolul Ioan“ al său, și pentru că dorește să-și înțepe și incite cercul încă mic de adepti, îi scrie lui Frauenstädt despre vizita îmbucurătoare: „În privința cunoașterii exacte a tuturor scrierilor mele și a credinței în adevărul meu, vă este *cel puțin* egal, dacă nu vă depășește chiar: sîrguința lui este indescriptibilă și mi-a făcut multă plăcere... Vă spun, un fanatic“ (B, 240).

Doß nu este nici el un „evanghelist“, dar e un „apostol“ care trimite scrisori unor oameni cunoscuți și cultivați, pe care nici nu-i cunoaște personal, pentru a le spune să-l citească în sfîrșit pe Schopenhauer...

Omul cel mai activ spre exterior, din această comunitate, Julius Frauenstädt, este de fapt acela pe care Schopenhauer îl tratează cel mai prost, deși îl numește „evanghelistul său de frunte“. Frauenstädt este asistentul temerar; el publică sîrguincios, comentează învățătura maestrului, luptă cu adversarii. El caută prin cărți și reviste observații despre Schopenhauer și dă credincios raportul despre cele găsite. Îi face rost lui Schopenhauer de literatură de specialitate și îl ajută chiar cu vești despre cursurile de la bursă. Și totuși el este respins de multe ori cu nemulțumire. Frauenstädt este de o natură oarecum neastîmpărată, grăbită, hipernervoasă; capacitatea lui de înțelegere a rămas în urma curiozității lui. De aceea cade victimă tuturor neînțelegerilor posibile. Astfel, el răstălmăcește, de exemplu, „voința“, probabil pentru a o face mai pe placul teologilor, ca fiind pur și simplu un absolut transcendent. Schopenhauer îl corectează: „Trebuie, drag prieten, să-mi amintesc de toate numeroasele și marile servicii făcute de tine pentru răspîndirea filozofiei mele, ca să nu-mi ies din răbdări și din fire... Degeaba am scris, de exemplu, că nu trebuie să căutați lucrul în sine în utopii (adică acolo unde stă Dumnezeul iudeilor), ci printre lucrurile acestei lumi — deci în masa pe care scrieți, în scaunul de sub... ceea ce aveți mai de preț...

Filozofia mea nu vorbește niciodată despre utopii, ci despre *această lume*, adică ea este *imanentă*, nu transcendentă“ (B, 290).

Cînd Frauenstädt se apără o dată de „urletul“ grobian — Schopenhauer îi reproșase că face ochi dulci moralei materialismului „bestial“ — Arthur întrerupe corespondența. Frauenstädt însă, acest suflet credincios, rămîne evanghelist. Schopenhauer i-a mulțumit cîțiva ani mai tîrziu, în 1859, și l-a desemnat moștenitor al cărților sale și al creației sale literare.

În cîrdul deocamdată mic al apostolilor și evangheliștilor, Schopenhauer se bucură de rolul unui cap al bisericii. Este o biserică în diasporă, asupra căreia Schopenhauer, criticul dogmatismului filozofic, veghează cîteodată strict dogmatic. El suportă cu greu critica, cel puțin atunci cînd vine din sînul grupului: ar trebui „să lase vorba“ este cuvîntul de ordine atunci. Dacă aude că membri ai grupului se adună, obișnuiește să spună: „acolo unde se adună doi în numele meu, sînt chiar în mijlocul lor“ (G, 139).

Înaintea răzbaterii spre faimă, Schopenhauer cultivă acest mediu de adunare călugărească și de frăție secretă, care îi mîngîie mîndria devenită mai rigidă prin incognito-ul de lungă durată. Chiar și la începutul anilor ’50, această mîndrie a avut de luptat cu respingerea supărătoare.

În 1850, Schopenhauer termină de scris *Parerga și Paralipomena*, la care lucrase în ultimii șase ani. Acestea sînt „opere marginale“ și „rămășițe“ sau, cum spune Schopenhauer, „gînduri singulare, însă ordonate sistematic, despre o mulțime de obiecte“, printre care se găsesc acele *Aforisme pentru înțelepciunea vieții*, devenite mai tîrziu atît de celebre.

Schopenhauer îi propune lucrarea lui Brockhaus, la 26 iulie 1850: „Cred că nu voi mai scrie nimic după aceasta: deoarece vreau să mă feresc să aduc pe lume copiii slabi ai bătrîneții, care-și acuză tatăl și-i scad faima“ (B, 242). El o consideră „incomparabil mai populară decît toate cele de pînă acum“, într-o oarecare măsură, „filozofia sa pentru societate“ (B, 244). Brockhaus nu vrea să-l creadă și refuză. Atunci intervine Frauenstädt și convinge o librărie din Berlin să editeze *Parerga*. Ambele volume apar în noiembrie 1851. Acesta este punctul de cotitură. Cu această „filozofie pentru societate“ va reuși Arthur, în sfîrșit, să răzbată, dar nu singur și nu cu forțe proprii: spiritul schimbat al epocii vine să-l întîlnească la jumătatea drumului. Și astfel se reunesc, în sfîrșit, Schopenhauer și epoca sa.

Opinia comună, conform căreia după eșecul revoluției ar fi izbucnit melancolia, decepția, o sinucidere generalizată, că pesimismul ar fi stăpînit scena culturală și că de aceea ar fi apărut marea perioadă pentru Schopenhauer, nu corespunde, în nici un caz, realității.

Bineînțeles că la activiști, în special la cei mai radicali, au existat decepții, depresii și sentimentul inutilității și desigur că aici filozofia lui

Schopenhauer a găsit un teren bun. Herwegh este un bun exemplu. Acest cîntăreț pe „crenelurile partidului", un activist militant — el a luat parte în aprilie 1848 la răscoala armată din Baden —, s-a adîncit, după refugierea sa în exilul elvețian, în studierea operei schopenhaueriene și a reușit să-l entuziasmeze și pe prietenul său Richard Wagner pentru filozof.

În schimb, în rîndurile publicului burghez larg și educat — iar acolo a început să aibă efect „filozofia pentru societate" a lui Schopenhauer — nu se poate simți o dispoziție fundamental pesimistă. Dimpotrivă. Credința în progres este larg răspîndită și chiar se amplifică pe cît posibil. În orice caz, ea își schimbă înfățișarea: devine, după cum spun contemporanii, „realistă". Gata, departe de exagerări, de speculații găunoase! Ceea ce este forțat îi pare ridicol. Să se termine o dată cu impunerea unor cerințe exagerate realității! Să se exerseze răbdarea! În locul tendinței subiective a spiritului, există acum tendința „obiectivă" din lucruri și relații. Din toate colțurile, din lumea politicii, a literaturii, a științei, a vieții cotidiene și chiar din cea a filozofiei răsună strigătul: înapoi pe tărîmul faptelor! Liberalul Ludwig August von Rochau își tipărește, în 1853, *Grundsätze der Realpolitik* și dăruiește, astfel, epocii o lozincă tenace pentru o politică a realizabilului, pentru o politică a schimbării prin adaptarea la condițiile date: mai concret — răspunsul prusac la „problema națională". Și Marx încearcă să prindă rădăcini pe solul faptelor concrete. Misiunea mesianică a proletariatului trece în fundal; într-un demers minuțios, el analizează corpul social, iar sufletul acestuia este „capitalul"; apare întrebarea: poate nu oamenii, ci structurile fac totuși istoria?

La începutul anilor '50, piața cărții este inundată de cîteva bestsellere vulgar-materialiste: *Circuitul vieții*, al lui Moleschott; *Imagini din viața animalelor*, al lui Vogt și, mai ales, *Forță și materie*, al lui Ludwig Büchner. Aici este atacată metafizica, gîndirea speculativă însăși, recurgîndu-se la fapte concrete în forma lor cea mai la îndemînă. Gîndul, sîntem învățați, este față de creier precum fierea față de ficat sau urina față de rinichi.

Confortul trufaș al acestui materialism a fost exprimat, la un nivel filozofic superior, de Czolbe, în 1855: „Este tocmai... (o) dovadă de... aroganță și vanitate încercarea de a îmbunătăți lumea cognoscibilă, prin inventarea uneia suprasenzoriale și transformarea omului, prin anexarea unei părți suprasenzoriale, într-o ființă ridicată deasupra naturii. Da, desigur — nemulțumirea față de lumea fenomenelor, cel mai profund motiv al concepției suprasenzoriale, nu este unul moral, ci o slăbiciune morală."

Meditațiile se revarsă în propoziția: „Mulțumește-te cu lumea dată." Pentru Czolbe (și pentru mulți dintre contemporanii săi) există ceva asemănător unei obligații morale față de „realism".

Și Fontane — iar, o dată cu el, un întreg curent literar — se lasă înrolat în slujba realismului. La doar cîțiva ani după ce-și făcuse rost, în timpul Revoluției din 1848, de o pușcă de lemn din camera de recuzite a teatrului, el își formulează programul estetic: „Ceea ce caracterizează epoca noastră în toate direcțiile este *realismul* ei. Medicii resping toate concluziile și combinațiile, ei vor experiențe; politicienii (de toate orientările) își îndreaptă ochii spre necesitatea reală și își închid șabloanele pentru o calitate deosebită în birouri... Acest realism al vremii noastre își găsește în *artă* nu numai cel mai hotărît ecou, el nu se exprimă, probabil, în nici un domeniu al vieții mai bine decît în artă...; realismul este dușmanul declarat al oricărei demagogii și exaltări; ... el nu exclude decît minciuna și ceea ce este forțat."

Din punct de vedere filozofic, Hegel este de domeniul trecutului. El fusese detronat încă din perioada premergătoare Revoluției din martie 1848. Dar „realitatea" la care se dorea să se pătrundă avea o aură specifică; accesul la ea rămînea speculativ: în „corpul" lui Feuerbach sau în „proletariatul" lui Marx era ascunsă, după cum se știe, o plusvaloare metafizică. „Realitatea" era ceea ce se descoperea dacă se parcurgea în sens invers calea speculativă, ca la Feuerbach, la Marx, la Schelling în perioada tîrzie. Moștenirea speculativă nu putea fi pur și simplu ignorată, ea trebuia desființată. „Realitatea" era un țel al năzuinței, nu era acea realitate de la sine înțeleasă a "filozofiei de după '48", care putea deveni foarte ușor plată, odată trecută prima fază a confruntării cu ea.

Hegel este atît de depășit, încît opera sa poate fi dată la o parte, fără ca textura ei să trebuiască să fie mai întîi dizolvată. Tipic pentru acea vreme este verdictul din 1875 al lui Friedrich Albert Lange: „degenerări ale romantismului noțional".

Pe tărîmul faptelor se dorește ajungerea la succese, progrese în filozofie, politică, literatură, știință. În știință înainte de toate. Chimistul Justus Liebig demonstrează cum se face acest lucru. El dezvăluie pentru știința experimentală, în laboratorul său din Gießen, teritoriul „chimiei organice". Descoperirile sale declanșează o avalanșă: chimia agrară, exploatarea îngrășămintelor artificiale. Rezultatele sale practice îi permit să polemizeze cu o sagacitate fără precedent împotriva rămășițelor filozofiei naturii în educația medicală. El numește filozofia naturii „ciuma secolului nostru" și continuă: „Un om care omoară un alt om într-o stare de nebunie este trimis după gratii, însă filozofiei naturii i se mai permite astăzi să educe medicii noștri și să le transmită propria ei stare de nebunie, care le permite să omoare mii de oameni, cu conștiința împăcată și conform principiilor." Se observă că aici se plătesc polițe vechi. Știința exactă a stat prea multă vreme în umbra științelor speculative. Resentimentul acumulat se poate răcori acum, în noua epocă a „realismului".

Solul faptelor concrete este intens cultivat, pentru ca realitatea să poată crește.

Faptele concrete: ele trebuie stabilite, în primul rînd, prin *experiență*. Acest lucru nu era, de exemplu la Hegel, deloc de la sine înțeles. Pentru el, concretul nu era încă descoperit, chiar cînd experiența garanta acest lucru: concretul trebuia prins în noțiunea ce construia, doar atunci devenea ceva „real".

În al doilea rînd, trebuie avut grijă ca experiența să nu fie înșelătoare. Trebuie să fie o experiență *controlată*, care să poată fi repetabilă experimental. Ceea ce înseamnă însă că trebuie să fie *comunicabilă*. Acesta este democratismul imanent al științelor empirice: este adevărat ceea ce în condiții date (produse experimental) poate fi experimentat de oricine. În empirismul științific nu există o ierarhie a experienței, o aristocrație a spiritului, ci, conform tendinței, doar slujbași ai unui proces de cercetare. Pe o cale complicată este răscumpărată încă puțin, în interiorul științei empirice, o cerință burgheză de progres — egalitatea. De aceea, nu este de mirare că nu doar rezultatele practice ale științelor empirice, ci și structura lor de experiență trebuie să țină trează ideea progresului.

În al treilea rînd, aceste „fapte concrete" trebuie descompuse, atomizate, ca să se știe din ce sînt alcătuite; poate că elementele descoperite se lasă apoi recompuse în noi „fapte concrete".

De cînd fiziologia a descoperit celula drept cea mai mică unitate a vieții, se poate vorbi altfel și despre „viață", această noțiune amplă, sintetizată, ce cuprinde totalitatea. Este aproape o renaștere a învățăturii leibniziene despre monade însă, deoarece organismul este considerat acum ca un proces al proaspăt descoperitei diviziuni celulare, nu trebuie recurs la „armonia prestabilită" a lui Leibniz. Și ceea ce este potrivit vieții poate fi localizat acum într-o unitate mică. Determinarea dușmanului descoperă bacteriile. Medicina începe lupta împotriva lor, Rudolf Virchow este acum mareșalul.

Ceea ce îți permite să trăiești sau te face să mori se transformă în ceva ce poate fi observat la microscop: o natură lipsită de orice metafizică. Presupunerea unei „forțe vitale" de natură spirituală ieșise din joc.

Sub presiunea teoriei darwiniene a evoluției ieșiseră din joc și celelalte rămășițe ale credinței în creația divină.

Marea operă a lui Darwin, *Despre originea speciilor prin selecție naturală*, apărută în 1859, oferise suficientă hrană spiritului de adaptare (realistă) la existent. Pentru că tocmai modificările de adaptare la mediu ale viețuitoarelor și șansele crescute de supraviețuire în „struggle of life" („lupta pentru supraviețuire" — în engleză, în original, D. N.), legate de acestea, îl ridicaseră pe Darwin la rangul de forță propulsoare a istoriei evoluției, care, prin intermediul premiului de supraviețuire al

celor adaptați, putea fi pe deplin interpretată ca o istorie a progresului material; în orice caz, un progres care nu le era favorabil celor slabi: aici, liberalismul economic englezesc se oglindea în imaginea contemporană a naturii. Mai tîrziu, acesta se va numi darwinism social.

Cealaltă mare tendință demistificatoare a epocii, ce încuraja „realismul", era istorismul. Istorismul proceda cu adevărul în mod napoleonian. Toate „principatele spirituale" au fost mediatizate prin intermediul lui. În locul filozofiei existau acum istorii ale filozofiei. O epocă săracă în literatură a produs mari istorii ale literaturii.

Faima lui Ranke a pătruns pînă în cărțile de citire ale școlilor general. În cadrul istorismului, întrebarea (metafizică) despre existență și sensul existenței s-a redus la întrebarea despre devenire. Știm suficient, dacă știm cum s-a format ceva. Adevărul se divizează în jocul istoric al „adevărurilor". Pluralul se dovedește a fi marea forță a relativismului.

Și totuși: acest „realism" ce se întinde impunător asupra tuturor domeniilor culturii, care nu reprezintă de fapt nimic altceva decît un nou impuls de secularizare, are un miez surd. Acest lucru este simțit și printre sau tocmai de către cercetătorii din științele naturii. La reuniunea acestora de la Göttingen, în 1854, se ajunge la o mare dispută. Un grup de cercetători încearcă să salveze „sufletul" și trebuie să accepte să fie acuzat de „credință oarbă".

Că unii cercetători se ascund în tranșeele „sufletului" în fața materialismului și naturalismului în floare este un simptom al unui inconfort care mărește capacitatea de receptare a metafizicii schopenhaueriene. Pentru că în aceasta poate fi descoperit un mod de gîndire care se opune deja de multă vreme tocmai repudiatei filozofii a spiritului și care totuși nu basculează într-un materialism și naturalism total. Ce-i drept, Schopenhauer putea fi interpretat greșit și în mod materialist, însă metafizica voinței contrasta prea evident cu materialismul crud al spiritului epocii. Se deschidea o altă dimensiune: se credea că la Schopenhauer poate fi descoperit un vitalism întunecat. Acesta oferea „imanența" empiric-lucidă pe care toți o căutau acum, acea „profunzime" cerută de senzația de inconfort.

La Schopenhauer putea fi găsit un elogiu adus simțului lucid al realității, explicației materialiste și o fundamentare bazată pe Kant a motivului pentru care curiozitatea noastră empirică trebuie să meargă pe această cale. Era confirmată activitatea materialismului. În același timp însă, era descoperită la Schopenhauer indicația empatică asupra faptului că *această* abordare a realității nu este *unica*. Și lumea reprezentată material este tot doar reprezentare. Schopenhauer a lansat o nouă renaștere a lui Kant și a *deschis posibilitatea unui „materialism al lui « ca și cum »"*. Puteai miza pe știința strict empirică, te puteai dedica spiritului materialist și totuși nu era nevoie să fii înghițit în totalitate de

acesta. Cu lumea schopenhaueriană „de dincolo“ a voinței experimentate pe sine, puteai rezista vîrtejului imanenței văzută doar material.

Și mai eficient decît acest materialism al lui „ca și cum“ a fost etica lui „ca și cum“, elaborată de Schopenhauer prin a sa „filozofie pentru societate“. După 1850, *Aforismele pentru înțelepciunea vieții* au ajuns rapid un manual al burgheziei educate.

Schopenhauer își revărsase „adevărata“ etică, după cum știm, în misterul milei: în comuniunea cu suferințele întregii ființări, străpungerea zidului principiului individuației, dezarmarea în lupta pentru autoafirmare. Prin faptul că individul permite suferinței altora să-l pătrundă, el ajunge deja într-o alianță secretă cu marele „nu“ spus voinței de viață. Voința miloasă este o voință deja pe cale de a se „schimba“. Toate acestea nu pot fi, după cum am spus, cerute, ele nu sînt recomandate de vreo școală a vieții; ele se întîmplă sau nu. Este o slăbire a tensiunilor egoiste și, de aceea, este irațională în comparație cu rațiunea propriei subzistențe. Etica milei nu are nimic de-a face cu dobîndirea fericirii proprii. Etica lui „ca și cum“, elaborată de Schopenhauer în *Aforisme*, este, în comparație cu aceasta, situată sub cu totul alte auspicii. Aici este vorba de o „adaptare“ la principiul subzistenței și la nevoia de a-ți petrece cît mai mult din viață în „fericire“. Schopenhauer poate da însă numai cu reținere o indicație pentru o viață fericită. „Punctul lui de vedere mai elevat metafizico-etic“ conduce la negarea vieții, amintește el încă o dată în introducere: „Prin urmare, întreaga dispută ce va fi expusă aici se bazează oarecum pe o acomodare, în măsura în care ea rămîne pe poziția punctului de vedere empiric obișnuit și nu se desprinde de eroarea acestuia“ (IV, 375).

Pesimismul fundamental este domolit, iar înțelepciunea de supraviețuire și de autoafirmare, altfel veștejită, își găsește aici o potențare pragmatică: dacă am considera, să zicem, că viața merită trăită, atunci cum vom duce această viață ca să obținem de la ea maximum de fericire posibilă — iată întrebarea la care *Aforismele* doresc să răspundă. Aceasta este „filozofia pentru lume“. Ea lasă deoparte scandalul metafizic. Ea slăbește „nu“-ul ezoteric spus vieții la un da exoteric domolit: dacă nu putem evita să participăm la joc, atunci măcar să punem în joc, cu scepticismul necesar, rezistenți la decepții, cît mai puțin și să acordăm cît se poate de puțin credit. Dacă tot trebuie și vrem să jucăm în comedia sau tragedia vieții, atunci ar trebui să avem măcar grijă să fim „în același timp, actor și spectator“ (IV, 525).

Schopenhauer încurajează o conduită a lui „ca și cum“; astăzi, ea se numește: „Nu ai nici o șansă, dar folosește-o!“

De unde să vină oare o astfel de „fericire“ relativă?

Schopenhauer indică trei surse: ea vine din „ceea ce este cineva“; din „ceea ce posedă cineva“ și din „ceea ce reprezintă cineva“. În aceste

trei dimensiuni — a propriei existențe, a averii și a considerației — se joacă, după Schopenhauer, comedia căutării fericirii.

Schopenhauer cîntărește, în stil stoic, seriozitatea și certitudinea. Ce mi se poate lua, de ce depind, asupra a ce am cea mai mică putere?

„Considerația“ este reflectarea existenței mele în ochii celorlalți, asupra ei am cea mai mică influență. Dacă așteptăm de acolo fericirea, atunci construim pe solul cel mai nesigur. În plus, se poate lesne întîmpla să ne pierdem pe noi înșine, atunci cînd dorim să reprezentăm ceva pentru ceilalți.

Ceea ce „posedăm“ ne oferă comoditate și protecție (Schopenhauer vorbește aici foarte clar pro domo), dar ne poate fi luat cu ușurință. „Averea“ are, în consecință, o forță reversibilizantă: pînă la urmă „averea“ ne posedă pe noi. Cel mai bine ar fi „să ai ca și cum n-ai avea“.

Arthur Schopenhauer pledează pentru „retragere“, pentru scurtarea fronturilor, pentru oferirea a cît mai puține suprafețe de atac. Cîștigul de fericire al acestei „retrageri“ este acela că „ne redă pe noi înșine“ (IV, 428). Trebuie să descoperim ceea ce sîntem și că putem să greșim, dar nu să scăpăm de noi înșine. Idealul este un fel de autarhie: să tragi folosul din tine însuți, din dispozițiile spirituale, din fantezie, imaginație, din propriul temperament și din capacitatea de a exercita asupra acestora o influență favorabilă, prin dezvoltarea conștientă a personalității și prin autoeducare. Bineînțeles că vom avea de-a face cu puterea propriei voințe, care nu se odihnește în sine, ci, manifestîndu-se ca dorință, ne atrage în lumea posesiunii și în lumea celorlalți. Unei astfel de autarhii îi aparține deja domolirea voinței. Trebuie să prevaleze o înțelepciune care nu vine doar din experiența de viață îndatorată principiului realității, ci conține și un amestec de negare a voinței. În această privință, Schopenhauer presupune totuși, într-un anumit sens, acel „punct de vedere superior, metafizico-etic“, pe care ar dori, de fapt, să-l lase deoparte.

Schopenhauer extrage — într-o manieră existențialistă — sinele din lumea „falsității“ proprietății și a considerației în ochii celorlalți, pentru a medita apoi totuși, în cea mai mare parte a *Aforismelor* sale, asupra certei cu această lume „exterioară“. Acest fapt are logica sa: dacă sinele este extras atît de energic, vor fi simțite dureros cele o mie de sfori ce ne leagă de exterior. Schopenhauer însuși recunoaște: lumea celorlalți, din noi, este cel mai „dureros spin“, pe care-l putem scoate cel mai greu din „carnea noastră“ (IV, 427). Astfel plătește el, altfel decît vechii stoici, tributul față de supremația socialului. Însă pentru Schopenhauer continuă să fie adevărat că fericirea nu este posibilă *prin* societate, ci numai *în ciuda* societății.

Schopenhauer ne învață cum putem să smulgem societății în care sîntem încurcați dramul de fericire. Cel mai important sfat, căruia îi

urmează toate celelalte, este formulat de el într-o imagine pe care a fixat-o deja în cartea manuscriselor cu patruzeci de ani mai devreme. „Societatea“ poate fi „comparată cu un foc, la care cel isteț se încălzește de la o distanță rezonabilă și în care nu se bagă precum un nebun care, după ce s-a ars, se refugiază în frigul singurătății și se plînge că focul arde“ (IV, 514).

Celebra parabolă a porcului spinos, din *Paralipomena* — el o povestise pentru prima dată pe atunci adoratei Caroline Jagemann, la începutul anilor '30 — conține aceeași învățătură: „O societate de porci spinoși stătea adunată foarte strîns, într-o zi rece de iarnă, ca să se protejeze de îngheț prin căldura reciprocă. Însă curînd au simțit țepii reciproci, care-i îndepărtară, din nou, unul de celălalt. Cînd nevoia de căldură îi aduse iarăși mai aproape, acel al doilea rău se repetă; astfel că fură aruncați de la un rău la celălalt, pînă cînd găsiră o distanță convenabilă, la care să se poată suporta cel mai bine“ (V, 765). Toate sfaturile ce urmează se bazează pe această artă de a trăi la „distanța convenabilă“. Singurătatea trebuie luată cu sine în societate. Schopenhauer pledează pentru politețe, pe care o numește o „înțelegere tacită de a ne ignora reciproc constituția morală și intelectuală mizeră și de a nu o evidenția“ (IV, 552); el ne sfătuiește să păstrăm secretele, pentru că putem fi aproape siguri că odată vor fi folosite împotriva cuiva — chiar și de către oamenii pe care încă îi iubim. El avertizează împotriva neghiobiei mîndriei naționale, pentru că aceasta „dezvăluie în cel afectat de ea lipsa unor calități *individuale* cu care s-ar putea mîndri, altfel nu ar apela la ceea ce împarte cu atîtea milioane de oameni“ (IV, 429).

Toate sfaturile presupun existența societății ca o legătură a dușmăniei latente, a dorinței reciproce de a face rău celorlalți. Iubirea și prietenia sînt, ce-i drept, bastioane ale bunăvoinței, dar în general sînt dărîmate mai repede decît se crede. Este bine să așezăm și iubirea și prietenia printre bunurile pe care trebuie să le avem ca și cum nu le-am avea. În ceea ce privește iubirea care se baricadează într-o căsătorie, lucrurile stau și mai prost. El îi face felul cu o observație răutăcios-laconică: „Nu am socotit femeia și copiii printre cele pe care le *posedă* cineva; pentru că este mai degrabă posedat de aceștia“ (IV, 420). Căsnicia n-are deci nimic de-a face cu economia fericirii moderate.

Schopenhauer nu dă doar sfaturi; în *Aforisme*, el și desenează, de la o distanță confortabilă, un autoportret de primă mînă; ca, de exemplu, cînd descrie grija cu care trebuie să ne tratăm sănătatea — bunul suprem. Aici își dezvoltă el dietetica conduitei în viață; cînd dă sfaturi despre cum reduce o administrare înțeleaptă a bunurilor riscurile pierderilor, cînd meditează despre cum te poți pregăti pentru moarte sau cînd cugetă despre dorința de faimă și despre vanitate. Schopenhauer, care a suferit multă vreme pentru că nu a găsit recunoaștere, știe foarte bine despre

ce vorbește în următoarele fragmente: „Din perspectiva eudaimonologică, faima nu este deci nimic altceva decît cea mai rară și mai scumpă îmbucătură pentru mîndria și vanitatea noastră. Acestea sînt prezente însă cu prisosință în majoritatea oamenilor, deși ei încearcă să o ascundă; poate cel mai puternic în aceia care sînt oarecum făcuți pentru a dobîndi faimă și, de aceea, trebuie să poarte multă vreme în ei conștiința incertă a valorii lor covîrșitoare, pînă se ivește ocazia să demonstreze acest lucru și să aibă parte apoi de recunoaștere: pînă atunci li s-a părut că suferă o nedreptate secretă“ (IV, 475).

Schopenhauer a scris mai tîrziu de mînă, cu puțin înainte de a muri, următorul adaos: „Întrucît mulțumirea noastră cea mai mare constă în a fi *admirați*, însă admiratorii, chiar acolo unde ar avea cele mai multe motive, se arată cu greu, cel mai fericit este cel ce, indiferent în ce mod, a ajuns să se admire singur cu sinceritate. Trebuie doar ca restul oamenilor să nu-l deruteze“ (IV, 475).

Schopenhauer a reușit într-adevăr să se admire singur pînă cînd a avut, în sfîrșit, parte de admirație din afară, iar aceasta mai ales datorită *Aforismelor*.

De ce tocmai datorită acestei cărți?

În „filozofia pentru societate“ a lui Schopenhauer există un pesimism la jumătate de preț; acest pesimism pătrunde, ca fundament, peste tot, dar nu sînt trase chiar consecințele radicale ale negării. Marea insatisfacție este, ce-i drept, creionată, însă este lăsată apoi deoparte de dragul vieții. Schopenhauer oferă o înțelepciune a vieții care-ți arată cum poți continua în ciuda a orice. În fond, el însuși a continuat. A rezultat, astfel, o învățătură care, pentru că ia în calcul întotdeauna ce-i mai rău, se pricepe de minune să aleagă în permanență răul cel mai mic. „Dorul de fericire“ este coborît la înțeleapta „îngrijorare în fața nefericirii“ (IV, 523).

Schopenhauer acționează asupra celor ce nu vor să se dedice cu totul unui proiect anume: nici culturii disperării, nici celei a progresului. Printre primii adepți ai lui Schopenhauer erau oameni foarte integri, de treabă deciși și care, de cele mai multe ori, reușiseră oarecum în viață. Este, de aceea, filozofia lui Schopenhauer, în final, una a omului de treabă, integru? Desigur, dacă refuzul de a trage consecințe practice radicale dintr-o învățătură merită să fie catalogat drept lucru integru. Eu mă îndoiesc însă. Nietzsche va elabora mai tîrziu ideea că există adevăruri pe care nu este indicat să le „transpui în realitate“, despre care e mai bine chiar să nu vorbești, pe care n-ar trebui să le pui în nici un caz sub imperativul consecinței. De ce neapărat consecință?

Gîndirea trebuie să se dizolve în acțiune; trebuie să fii consecvent și să trăiești conform adevărului cunoscut. Și totuși: o astfel de consecvență nu duce, în cele din urmă, la autocenzură? Oamenii cutează, în cele din urmă, să-și imagineze numai ceea ce cred că ar putea să și

trăiască; sau viceversa: ei vor, cu orice preț, chiar și al distrugerii, să trăiască ceva doar pentru că și-au închipuit acel ceva. În primul caz se ratează gîndirea radicală, în celălalt se sacrifică gîndirii pure amalgamul acțiunii vii. Oare nu trebuie despărțite violent gîndirea și acțiunea, pentru ca fiecare să-și atingă dreptul și libertatea? Spinoza spunea odată, în acest sens: „Doar dacă nu am voie să fac orice, pot gîndi orice."

Presupunînd deci că gîndirea radicală trebuie protejată de compromisurile de acțiune, iar acestea de gîndirea radicală, atunci într-adevăr trebuie renunțat la consecințe.

Există adevăruri care pot fi trăite și adevăruri care nu pot fi trăite. Trebuie să nu renunțăm la nici unul, lucru posibil doar dacă se renunță la iluzia periculoasă a convertibilității lor reciproce. O echilibristică delicată. Doar cine n-are rău de înălțime va îndrăzni să arunce o privire în prăpastie. Numai cine este sigur pe voința lui de viață va avea curajul de a gîndi pînă la capăt incognoscibilitatea, negativitatea vieții. Așa s-a întîmplat și în cazul lui Schopenhauer: gîndul negării voinței este, la el, *imun la voință.* El rămîne un oaspete nepoftit al negării și, din mediul inconfortului crescînd față de cultură îi atrage pe alții, care i se alătură. Aici ești protejat de accesul total: te poți refugia din fața „da"-ului în „nu" și invers. „A trăi ca și cum" este tot un mod de joc, care protejează cel mai bine împotriva fanatismelor, a închisorilor făurite de sine și a proiectelor mărețe, care țintesc întregul și, tocmai de aceea, sînt atît de fataliste.

Filozofia lui Schopenhauer are o bază dublă. Ea admite pragmatismul vieții și autoafirmarea individuală, dar explică, în același timp, că individul nu ar însemna „de fapt", nimic, că întreaga viață nu ar însemna „de fapt" nimic, că totul este, „de fapt", totuna. Această duplicitate a fost cea care, depășind cu mult influențele în sens restrîns ale filozofiei schopenhaueriene a artei, a acționat asupra artiștilor, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea pînă astăzi. Ea se adresează unui simț estetic, unei raportări estetice față de lume. Ea dă seriozității vieții fundamentul zădărniciei. Fiecare trebuie, ce-i drept, să „joace în marele teatru de marionete al vieții" și să „simtă sfoara prin care este și el legat și pus în mișcare" (V, 495); și totuși filozofia îi oferă o privire asupra întregului teatru. Pentru cîteva momente încetezi să mai fii actor și devii spectator. Acest moment este unul filozofic, dar și unul estetic: privire neutră, fără să fii implicat în seriozitatea care te orbește. Din această atitudine provine și ironia lui Thomas Mann. El știa acest lucru și i-a mulțumit lui Schopenhauer pentru acea privire asupra a „ceea ce mai poate fi" lumea.

Din această perspectivă a fost elaborată și grandioasa imagine cu care Schopenhauer deschide al doilea volum al operei sale principale: „În spațiul infinit, nenumărate sfere luminînde, în jurul fiecăreia se învîrt

circa o duzină de alte sfere luminate, mai mici, care, deși fierbinți înăuntru, sînt învelite cu o coajă solidificată, rece, pe care un strat mucegăit a creat ființe vii și cunoscătoare — acesta este adevărul empiric, realul, lumea" (II, 11).

Este evident că, odată fixat pe această perspectivă, nu poți vorbi altfel decît cu ironie sau chiar cu umor grosolan despre agitația și viața considerate pline de importanță în „stratul mucegăit". Ulrich Horstmann numește acest lucru „gîndire antropofugală" și intuiește în ea o dorință de autoextincție.

Sînt, oare, declarațiile de zădărnicie, din perspectiva estetică, într-adevăr anticipări ale expedițiilor de nimicire ale seriozității vitale aflate în dușmănie universală? Poate este valabilă reciproca, poate declarația de zădărnicie estetică doar *detensionează* într-un astfel de mod seriozitatea vitală, încît aceasta mai este foarte puțin dispusă să se arunce în adevărate expediții de nimicire.

În acest mod a acționat Schopenhauer „detensionat" asupra fiecărui caz. La fel ca ironia lui Thomas Mann îi este îndatorat lui Schopenhauer și umorul marilor realiști germani din a doua jumătate a veacului. Acest lucru este valabil pentru Wilhelm Busch, pentru Theodor Fontane, pentru Wilhelm Raabe.

După lectura lui Schopenhauer, Wilhelm Raabe descrie, într-o scrisoare, contrastul din care își extrage el umorul: „În cămăruța superioară stă intelectul și se uită la toată agitația. El îi spune voinței: « Bătrîno! Renunță! E rost de necazuri! » Dar voința nu renunță. Decepție: distracție scurtă și griji îndelungate; bătrînețe, boală, moarte — nu-i înfrîng rezistența; ea continuă. Și chiar dacă este alungată de o mie de ori din pielea-i, ea găsește una nouă, care trebuie să plătească." Busch nu se dă înapoi nici de la a aplica perspectiva distanțatoare a maestrului său asupra acestuia: „Reținerea este bucuria față de lucrurile pe care nu le dobîndim."

Fontane trăiește inițierea sa în duplicitate schopenhaueriană la „apostolul" Wiesike, un proprietar bogat din Plauen, care i-a construit celui adorat un fel de capelă și care dădea o masă la fiecare aniversare a lui Schopenhauer. Fontane participă la cea din 1874 și relatează: „După ce s-a ajuns, în sfîrșit, din toate părțile, la concluzia că marea otravă a omenirii este cafeaua, s-a trecut la înghițirea acestei otrăvi."

Fontane recunoaște în 1888 față de fiul său cum procedează el cu pesimismul schopenhauerian: „Pesimismul lui poate fi... orientat și către veselie. Mai mult, te poți chiar distra în acest caz... În final, recunoști o lege în toate, te convingi că niciodată n-a fost altfel și-ți găsești mulțumirea personală în muncă și în împlinirea datoriei. Privirea lucrurilor direct în față este înspăimîntătoare doar pe moment; în curînd, nu doar că te obișnuiești, ci descoperi în cunoașterea cîștigată, chiar

dacă ea ar destrăma toate idealurile, o satisfacție nu mică.“ Fontane scrie acestea, în timp ce lucrează la *Stechlin*.

Ultimele cuvinte ale muribundului Stechlin sînt: „Eul este nimic — cu acest lucru trebuie să te obișnuiești.“ Melusina din roman poartă numele unei zîne a apelor, care s-a mutat printre bipezii de pe uscat, dar care trebuie să revină în cele din urmă în elementul oceanic. Contesa Melusina îl împiedică pe jandarmul Uncke să facă o gaură în lacul înghețat. Ea se teme că de acolo ar ieși o mînă, care ar prinde-o și ar trage-o în adîncuri. Nu, nu te poți baza pe eu, pentru că este aspirat de elementar. Bătrînul Stechlin a învățat acest lucru și și-a găsit echilibrul. Voința este totul, într-o repetare continuă. Dacă undeva în lume cîntă cocoșul galic, atunci el iese și din apa lacului lui Stechlin.

Aproximativ în aceeași perioadă, Wilhelm Raabe scrie al său *Stopfkuchen* — un omagiu unic adus filozofului din Frankfurt. Personajul principal Heinrich Schaumann stă „în cuibar“ pe al său „coș roșu de răchită“, privește la agitația lumească de la o distanță convenabilă și, în rest, lasă soarele să-i mîngîie burta. Din această „lume“ exterioară apare un fost prieten de școală, Eduard; Raabe l-a etichetat astfel: el se învîrte în cercul „principiului rațiunii suficiente“, este deci un empirist, pe care dorința nepotolită îl trimite peste tot în lume. Heinrich Schaumann rămîne acolo unde este, într-o legătură evidentă cu povestitorul: „Da, în fond este vorba despre unul și același lucru, dacă rămîi în cuibar și lași aventura vieții să vină la tine sau dacă... te lași trimis în lume, pentru a o ... căuta afară.“ În fața „imensității stelelor“, pe care acest Buddha din „coșul roșu de răchită“, așezat pe cuibar, o vede deasupra sa, „frăția Pămîntului“ se micșorează considerabil. Acestea sînt, apoi, clipele unui „confortabil dispreț al lumii“.

Fără îndoială că, în cazul acestor realiști, pesimismul fundamental are trăsături deosebit de confortabile.

Un alt elev al lui Schopenhauer, cu certitudine cel mai mare, Friedrich Nietzsche, a pornit furtunos tocmai împotriva acestui confort. El crede că trebuie să-l apere pe Schopenhauer împotriva pesimismului în „papuci de pîslă“. „Aerul etic, mirosul faustic, crucea, moartea și cavoul“ — acestea sînt cele ce l-au atras, conform propriilor cuvinte, la Schopenhauer. „Inadaptatul“ sceptic, aristocratul spiritului, care nu se preocupă de modele adunăturii intelectuale.

Nietzsche percepea radicalizarea schopenhaueriană a criticii kantiene a cunoașterii drept o mare încurajare. Dacă limitele cunoașterii sînt atît de strîmte și de strict trasate, atunci filozofia poate fi o poetizare a gîndurilor. Nu doar Richard Wagner, ci și Schopenhauer a fost printre cei care i-au dat „vulturului temător“ (Ross) curajul de a arunca mănușa „micilor pungași“ filologi, prin a sa *Naștere a tragediei*.

Nietzsche a mers pe urmele lui Schopenhauer. El se alătură metafizicii voinței a acestuia și o reformulează cu patos eroic, drept „voință de putere". El contrapune „nu"-ului schopenhauerian, cu o voce stridentă, un „da". Sloterdijk a observat, transpunîndu-se, cum elementul forțat al acestui „da" este dator circumstanței că Nietzsche a trebuit, în primul rînd, să se convingă pe sine de propria capacitate de a exista.

Și în ceea ce privește moartea lui Dumnezeu — la Schopenhauer are loc mai degrabă o înmormîntare tăcută și de la sine înțeleasă — Nietzsche suflă puternic în goarnă. Durerea pierderii se amestecă la el cu chinurile nașterii unui nou zeu: Zarathustra. Zeul imanenței desăvîrșite, al imuabilului, al eternei reîntoarceri.

„Circulus vitiousus Deus" este el denumit în scrierea *Dincolo de bine și de rău* a lui Nietzsche.

Nietzsche respinge *unio mystica* antidionisiacă a milei propusă de Schopenhauer. Supraomul, depășirea eului sărac, divizat, pătrunderea în fluxul energetic al vieții se desăvîrșesc la Nietzsche ca erotică a cunoașterii și a existenței. În această privință, Nietzsche și Schopenhauer sînt, concomitent, la antipozi, însă au perspectiva comună că existența nu poate fi gîndită nici ca un eu monstruos (subiect), nici ca „materie inertă" (obiect), ci este un „Es".

Această ontologie a lui „Es" va fi modificată și restrînsă, apoi, psihohidraulic, la sfîrșitul secolului, de Freud* și urmașii săi. Astfel, filozofia lui Schopenhauer se revarsă în știința naturală a sufletului, ce părăsește acum total orice metafizică. Pe această cale, „Es" este obiectualizat într-un obiect printre obiecte și ajunge în reticulul măsurilor terapeutice. Schopenhauer cîștigase certitudinea existenței din voința trăită în interior, adică dintr-o metafizică situată dincolo de empirismul obiectualizant. Astăzi, dimpotrivă, omul caută discuția cu inconștientul eului. Acesta devine dintr-o dată vorbăreț fără reținere și istorisește toate poveștile plictisitoare care i-au fost împărtășite pînă atunci. Încă o demitizare.

Aspecte ciudate ale influenței lui Schopenhauer în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sînt legate de alte două nume, Eduard von Hartmann și Philipp Mainländer. Lui Eduard von Hartmann, un ofițer pensionat, nu îi era cu adevărat limpede ce scrisese Schopenhauer despre negarea voinței. „Negarea" — chiar și pentru Schopenhauer un mister care nu poate fi, de fapt, explicat, ci doar demonstrat pe exemplul marilor asceți și sfinți — această „negare" trebuia consolidată, trebuia, ca să zicem așa, „întreprinsă sistematic". Pentru această „sistematizare", Hartmann își caută ajutor nici mai mult, nici mai puțin decît la Hegel. Din această sinteză ciudată rezultă o operă monstruoasă — *Filozofia inconștientului* (1869) — în care poate fi găsită o teorie istorică tristadi-

* Vezi, de ex., S. Freud, *Das Ich und das Es* (*Eul și sinele*).

ală, minuțios zugrăvită, a deziluzionării voinței de viață. Chintesența acesteia: voința individuală de viață nu se poate nega pe cont propriu, acest lucru trebuie lăsat mai degrabă — gîndind tipic hegelian — în grija procesului istoric. Hartmann laudă „forța conștiinței pesimiste a umanității". Spiritul universal pesimist, care acționează încă „inconștient", va reveni la sine atunci cînd va fi scăpat de toate iluziile fericirii — iluzia fericirii de apoi, a fericirii viitoare și cea a fericirii prezente — , cînd va reprimi apoi în sine lumea și va dispărea. „Deocamdată", recunoaște Hartmann, „cunoștințele noastre sînt mult prea nedesăvîrșite..., ca să ne putem face, cu o certitudine cît de mică, o reprezentare despre acel final al procesului."

Rîvna de lucru sîrguincioasă a spiritului pesimist universal pare comică, la fel și graba încrezătoare în viitor, cu care Hartmann își îndeplinește corect negarea — și totuși ampla sa perspectivă istorică a autoextincției omenirii este luată la cunoștință și astăzi, în epoca bombei, cu o oarecare strîngere de inimă.

Philipp Mainländer, un om cu adevărat trist, a elaborat o filozofie a voinței de moarte. Voința de viață ar exista numai pentru a se consuma, pentru a deveni „nimic". Mainländer se lăsase incitat, în mod cert, de nou descoperita lege a entropiei.

Pentru a nu rămîne cu impresia falsă că doar respinge strugurii la care nu poate ajunge, fiindcă sînt prea sus, el elaborează un program al fericirii generale a poporului, care ar determina pe oricine să recunoască faptul că bunurile acestei vieți nu folosesc la nimic. Opera lui Mainländer *Filozofia mîntuirii* (1879), apărută în vremea legilor socialiștilor, se ocupă de „rezolvarea problemei sociale": cei ce duc lipsă de ceva trebuie decepționați, oferindu-li-se ceea ce-și doresc. Atunci se vor convinge singuri de nimicnicia acestei vieți și totul se va sfîrși, astfel.

Mainländer însuși nu a așteptat atît de mult și a ales sinuciderea.

Aceste exagerate „sisteme ale negării" însoțesc ca o umbră rîvna constructivă a acelor vremuri de început și imită gesturile impunătoare ale acesteia. „Nu"-ul activ, care sună atît de dornic de fapte, este redus astăzi la stadiul de dubiu, de scepticism. Lumea se întreabă dacă filozofia mai reușește să facă față experiențelor de la Auschwitz și Hiroșima. Poate în cazul lui Günther Anders. Filozofia practică a Școlii de la Frankfurt crede, încă, deși cu prudență, într-o utopie a împăcării. În special Horkheimer își imaginează un „utopism al lui « ca și cum »", iar în această gîndire nu se percepe glasul lui Schopenhauer, ci al lui Hegel. „De pesimismul teoretic", spune Horkheimer, „s-ar putea conecta o practică nu lipsită de optimism, care, ținînd seama de spaima universală, încearcă să îmbunătățească posibilul în ciuda a orice."

Adorno, care nu punea mare preț pe Schopenhauer, a rămas, pe de altă parte, într-o legătură singulară cu acesta: în meditația asupra muzicii.

Adorno a încercat să cuprindă în primul rînd în artă, dar în special în muzică, „adevărul" societății și restul minimalizat a ceea ce a fost, odată, „adevărul" metafizic despre viață. Pentru el, muzica nu copiază nimic, cu excepția substratului ei. Tocmai de aceea, ea desăvîrșește într-o logică proprie „logica" momentului istoric. În terminologia lui Schopenhauer, aceasta înseamnă că muzica nu este copia unui fenomen, ci în ea cîntă voința fără materie, fără fenomen, fără referire la altceva. Muzica este o manifestare imaterială a voinței și, de aceea, ea vorbește din „inima lucrurilor" — ea este „lucrul în sine" sonor. Ea nu indică spre nimic altceva din afara ei, este doar ea însăși. Formula lui Adorno pentru aceasta este: „Operele de artă sînt autoidentitatea eliberată de constrîngerea identității."

La fel cum Adorno caută „adevărul" întregului în muzică, tot astfel își găsește și curiozitatea metafizică a lui Schopenhauer satisfacția în muzică: „Cine m-a urmat și a pătruns în modul meu de a gîndi nu va mai considera atît de paradoxal cînd spun că, presupunînd că am reuși să oferim în noțiuni o explicație pe deplin corectă, completă și amănunțită a muzicii, deci o repetare detaliată a ceea ce ea exprimă, atunci aceasta ar fi imediat și o repetare și o explicare noțională suficientă a lumii... așadar, adevărata filozofie" (I, 368).

Pentru Schopenhauer (ca și pentru Adorno), meditația asupra muzicii se apropie de secretul lumii, tocmai pentru că muzica nu copiază lumea fenomenală, ci este ea însăși, nemijlocit, acel ceva al cărui fenomen este lumea.

Ceea ce era măgulitor pentru un muzician în această filozofie a muzicii fusese preluat cu entuziasm, încă din timpul vieții lui Schopenhauer, de către Richard Wagner. Printre altele, acesta dorise să-l „îmbunătățească" pe Schopenhauer: el a vrut să elibereze voința — cine se mai poate mira? — prin iubire.

De filozofia schopenhaueriană a muzicii s-a legat, apoi, mai puternic decît Wagner, Schönberg (pe care se bazează, la rîndul lui, Adorno), care solicită ca muzica să refuze orice copiere. „Adevărul" ei ar fi pur autoreferențial.

Pe aceeași scenă vieneză a începutului de secol își dezvoltă Ludwig Wittgenstein, în analogie cu filozofia schopenhaueriană a muzicii, mistica logică din *Tractatus Logico-Philosophicus*. La fel ca Schopenhauer, Wittgenstein extrage și el din gîndirea logică un fel de „conștiință mai bună". Wittgenstein dorește, asemenea lui Schopenhauer, să marcheze granița dintre dicibil și indicibil. Logica limbajului, cu care noi indicăm, ce-i drept, ceea ce „se întîmplă" în afara lui, este ea însăși tot „ceva ce se întîmplă". Ea este autoreferențială, ea își face jocurile lingvistice. Jocurile lingvistice sînt pentru Wittgenstein ceea ce este muzica pentru Schopenhauer. Limbajul „numește" ceva, indicînd asupra

lucrurilor și, în același timp, se dezvăluie pe sine; el se *dezvăluie* ca fiind ceva ce poate produce „sens“, fără a fi el însuși sens.

Atît limbajul, cît și muzica vorbesc despre sine. Făcînd acest lucru, prin muzică și prin limbaj se transpune acea existență indicibilă care sîntem noi dintotdeauna, dar pe care nu o putem conștientiza, deci n-o putem vedea și descrie niciodată. Ar trebui să fim „în exterior“, dar atunci n-am *exista* deloc. Ne apropiem poate de această limită, dacă lăsăm muzica să vorbească despre muzică și limbajul despre limbaj.

Voința — acest „ens realissimum“ schopenhauerian — care cîntă în interiorul muzicii nu este pe cale să dispară în cîntec, în joc? Oare cîntecul ei nu este deja un exercițiu, o deprindere pentru ceea ce, din perspectiva voinței, este „nimic“, dar pornind de la care, invers, tot ceea ce este voință este tot „nimic“? „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă“ (Wittgenstein).

CAPITOLUL XXIV

„Omenirea a învățat de la mine cîteva lucruri pe care nu le va uita niciodată." Ultimii ani. Comedia faimei. Moartea: Nilul a ajuns la Cairo.

Cu puțină vreme înaintea morții sale, Schopenhauer a spus: „Omenirea a învățat de la mine cîteva lucruri pe care nu le va uita niciodată..." Au fost învățate de la el, dar s-a și uitat că au fost învățate de la el.

Schopenhauer este filozoful durerii produse de secularizare, al singurătății metafizice, al pierdutei încrederi ancestrale. Nici un „cer n-a sărutat Pămîntul în tăcere, ca, în sclipirea florilor, acesta să trebuiască să-l viseze acum". Cerul este gol. Dar la el există încă o mirare metafizică, chiar și o disperare față de imanența neiertătoare a voinței de viață, care nu cunoaște nici o lume de dincolo. El a terminat cu zeii substitut (rațiunea naturii, rațiunea istoriei, materialismul, pozitivismul) într-o perioadă cînd refugiul în aceste noi „religii" ale posibilului era doar la început.

El a încercat să gîndească „întregul" lumii și al vieții omenești, fără să aștepte de la acest „întreg" o mîntuire. El întreabă: cum putem trăi, dacă nu există orizonturi dinainte date ale simțurilor, dacă nu există o garanție a simțurilor? Așa a încercat el să-și trăiască viața, o viață fără garanții, versată în istețimea răului minor.

El a reunit și a dus pînă la capăt, în gîndire, marile probleme ale grandomaniei omenești.

Mîhnirea cosmologică: lumea noastră este una dintre nenumăratele sfere din spațiul infinit, pe care trăiește un „strat mucegăit de ființe vii și cunoscătoare". Mîhnirea biologică: omul este un animal la care inteligența trebuie să compenseze doar lipsa instinctelor și adaptarea organică insuficientă la lumea vie. Mîhnirea psihologică: eul nostru conștient nu este stăpîn în propria-i casă.

Cu aproape un secol înaintea lui Freud, Schopenhauer a răsturnat filozofia conștiinței ce stăpînea gîndirea occidentală. La Schopenhauer există, pentru prima dată, o filozofie amplă a inconștientului și a corpului. Existența determină conștiința. Dar existența nu este, ca la Marx, corpul social, ci corpul nostru real, care ne face pe toți egali, dar

care ne și determină să dușmănim tot ceea ce trăiește. Schopenhauer a vorbit de corp, de voință, de viață, fără mesianism. Corpul nostru nu vrea să ne mîntuiască, și nici rațiunea. El a evidențiat drastic neputința rațiunii în fața voinței. Însă a fost „cel mai rațional filozof al iraționalului“ (Thomas Mann). Știa că trebuie sprijinit cel mai slab, adică rațiunea. Nutrea doar dispreț pentru necugetarea de a pune în libertate acest uriaș numit voință. El nu dorea, în nici un caz, să se clatine împreună cu cîinele, pe post de coadă.

Schopenhauer visa altceva: poate, ca rațiunea să se desprindă, măcar pentru cîteva clipe, de voință, astfel încît voința să se destindă pentru joc, iar rațiunea pentru vederea pură. El a avut acest vis în filozofie, în artă, dar în primul rînd în muzică. Niciodată pînă atunci și nici de atunci încoace nu s-a mai filozofat atît de captivant despre muzică precum la Schopenhauer.

Cel mai mare vis al său a fost însă negarea voinței, dispariția ei. El l-a visat unind, ca nimeni altul înaintea lui, tradiția occidentală a misticii cu învățăturile înțelepte ale Orientului. În viața sa există clipe ale dispariției sinelui, „conștiința sa mai bună“, care l-a făcut să simtă acel ceva despre care putea, în rest, doar să vorbească și să scrie.

El vrea să rupă „vălul Mayei“ cu *opera sa* și — ce ironie — tocmai *prin această operă* rămîne totuși legat și de „principium individuationis“. El, care pătrunde în domenii unde totul poate rămîne nespus și neauzit, vrea să fie auzit; el nu mai poate face acest pas paradoxal: nu-și dobîndește relaxarea amuțelii și a rîsului. Nu devine Buddha al Frankfurtului. Poate suporta greu tăcerea din jurul său. Vrea răspuns, ascultă atent ciocăniturile. Cînd acestea se amplifică pînă ajung bubuituri, poate să moară.

Arthur Schopenhauer nu a fost un Buddha, iar, spre norocul său, nici nu s-a silit să vrea să devină. El a evitat cu istețime tragedia care constă în aceea că o persoană încearcă să trăiască în urma propriilor inspirații, a propriilor cercetări. Schopenhauer nu s-a confundat cu sine însuși. Cercetările și inspirațiile de o anumită evidență și forță sînt ceva viu, care trece prin noi. Un proces anonim, pe care nu-l poți lua în stăpînire personal. Și dacă totuși încerci, din aceasta rezultă doar constrîngere, înscenare; ceea ce este viu stagnează și decazi, chiar dacă nu observi acest lucru. Nu, nu sfîrșești bine atunci cînd încerci să iei în seamă propriile cuvinte inspirate, dacă încerci să le „realizezi“, să le „transpui“, să ți le „însușești“. Trebuie să lași sinele să se desfășoare. A permite desfășurarea sinelui și a nu-ți monopoliza sinele, iată secretul creativității. Schopenhauer știa acest lucru și de aceea a putut să se mire fără înstrăinare și fără teamă de faptul că altceva era ceea ce scosese la iveală din el, ce avea mai bun filozofia sa. În ultimii săi ani de viață, el i-a spus odată lui Frauenstädt: „Credeți... că în fiecare clipă îți poți da socoteală despre ceea ce ai făcut? Cîteodată mă și întreb cum de am

putut face toate acestea. Pentru că în viața obișnuită nu ești deloc ceea ce ești în momentele elevate ale creației" (G, 124).

El nu s-a chinuit să suprapună aceste două vieți. Prin aceasta a făcut, probabil, un bine amîndurora, „creației" și „vieții obișnuite".

„Viața sa obișnuită" ia însă sfîrșit acum. După apariția cărții *Parerga*, după publicarea articolelor englezești în *Vossische Zeitung*, Schopenhauer se trezește dintr-o dată nu numai în centrul interesului filozofic. Crește numărul vizitatorilor, care vor să fie primiți de el. Curioșii își dau întîlnire la „Englischer Hof", ca să îl poată privi pe filozof. Richard Wagner îi trimite, prin intermediar, o invitație de a veni la Zürich; ca refugiat politic, el nu poate intra în Germania. Schopenhauer refuză invitația.

Libretul *Cîntecului Nibelungilor*, pe care Wagner i l-a trimis cu dedicație, îi prilejuiește lui Schopenhauer următoarea remarcă, în fața unui mijlocitor: „Transmiteți-i prietenului dumneavoastră, Wagner, în numele meu, mulțumiri pentru trimiterea Nibelungilor, doar că ar trebui să agațe muzica în cui, are mai mult geniu pentru poezie! Eu, Schopenhauer, le rămîn credincios lui Rossini și lui Mozart..." (G, 199).

Este vizitat de Friedrich Hebbel. Schopenhauer îi povestește acestuia minunata parabolă a comediei faimei sale: „Mă simt ciudat, cu faima mea de acum. Ați văzut cu siguranță cum, înaintea unei reprezentații, cînd în sală se întunecă și cortina se ridică, pe rampă mai rămîne un singur om care aprinde lămpile, care se refugiază apoi grăbit în culise — tocmai cînd cortina se înalță. Așa mă simt și eu; un întîrziat, un rămas în urmă, în timp ce comedia faimei mele începe" (G, 308).

Unele momente sînt chiar comice. Un adept liniștit, August Kilzer, urmărește, confruntînd cu prima ediție a operei principale, pasajele eliminate. Primul filolog schopenhauerian. Altul își procură operele lui Schopenhauer de trei ori: una pentru uz propriu, una pentru fiul său și una de împrumutat. Unul descoperă inscripția zgîriată de Schopenhauer, în 1813, pe geamul camerei sale din Rudolstadt. Wiesike, moșierul amintit deja, cumpără primul portret al lui Schopenhauer și construiește special pentru acesta o casă. Un pastor îi trimite epigrame omagiale. Un rotar vrea să primească de la el sfaturi pentru lecturi. Un domn din Boemia pune în fiecare zi o nouă cunună pe portretul lui Schopenhauer. Cadeții unei instituții de educație militară își pierd nopțile lecturînd de mai multe ori și pe ascuns *Metafizica dragostei dintre sexe.* Din Homburgul învecinat vin membrii unei uniuni, care, cu temeinicie nemțească, se dedică cultivării pesimismului. Chiar și breasla filozofică își dă acum întîlnire. Pentru că în acest caz era cunoscută mînia lui Schopenhauer, filozofii se mulțumeau să participe incognito, de la masa învecinată, la discuțiile sale de prînz de la „Englischer Hof". Unul dintre profesorii

de filozofie s-a aventurat totuși, o dată, în vizuina leului. Lui i-a istorisit Schopenhauer povestea scorpionului: atunci cînd scorpionii văd lumină și nu există cale de retragere în întuneric, ei își înfig propriul ac veninos în cap și mor. „Vedeți, iubite prieten, lumînarea ce arde — aceasta este filozofia mea. Iar scorpionii, care au înțepat cu adevărat destulă vreme, ar trebui să aibă acum, cînd nu mai pot scăpa de lumină, curajul de a se stinge singuri“ (G, 181). Hegelianul Rosenkranz îl numește acum pe Schopenhauer, extrem de malițios, „nou-alesul împărat al filozofiei din Germania“. La catedrele germane începe exegeza lui Schopenhauer. Facultatea de filozofie a Universității din Leipzig organizează un concurs pe tema „Expunerea și critica filozofiei schopenhaueriene“.

Arthur Schopenhauer se poate doar mira de aprobarea pe care o găsește opera sa în rîndul femeilor. O domnișoară din Silezia îi dedică poezia *Străinul în patrie.* La „Englischer Hof“ conversează ore în șir cu o Gisella Niclotti din Roma, o Rike von Hasse din Hamburg și cu o Ada van Zuylen din Amsterdam. Într-o astfel de societate, el poate vorbi ca un îndrăgostit despre probleme de logică, despre principiul identității, A = A. Imaginea lui Schopenhauer despre femei începe să se clatine. În discuția cu Malwida von Meysenbug, prietena lui Richard Wagner, el recunoaște, odată: „Încă nu am spus ultimul meu cuvînt despre femei. Cred că, dacă unei femei îi reușește să scape de marea masă sau, mai mult, să se ridice deasupra ei, ea va crește neîncetat și mai mult decît bărbatul“ (G, 376). Proaspăt trezitul simț pentru feminin îl face și receptiv la farmecele tinerei sculptorițe Elisabeth Ney, care vine la Frankfurt, în octombrie 1859, pentru a termina un bust al lui. Ea lucrează timp de patru săptămîni în locuința lui. Arthur este fericit. El îi povestește unui vizitator: „Lucrează toată ziua la mine. Cînd vin de la masă, bem împreună cafeaua, stăm împreună pe canapea și am impresia că aș fi însurat“ (G, 225).

Chiar și cine nu-l citește pe filozof îl cunoaște pe trecătorul însoțit de inevitabilul său pudel. La Frankfurt începe procurarea imitativă de pudeli.

În iarna lui 1859, Schopenhauer cade în timpul unei plimbări. Faptul este demn de o știre pentru presa din Frankfurt: „Filozoful Schopenhauer care trăiește aici s-a lovit nu nesemnificativ la frunte, prin căderea sa; însă el va fi bine în scurtă vreme (după cum am aflat interesîndu-ne).“

Într-una din ultimele zile de aprilie ale anului 1860, pe drumul spre casă, după masa de prînz, se sufocă și are palpitații; acestea se repetă în lunile următoare. Pentru că nu vrea să renunțe la obiceiul său de a merge repede, el își scurtează plimbările. Însă, în rest, nu-și schimbă modul de viață, nu renunță nici la obiceiul băilor reci în Main. La 18 septembrie este lovit de un nou atac de sufocare. Îl vizitează Wilhelm

Gwinner. Cu el are Schopenhauer ultima convorbire. Este vorba despre misticul Jakob Böhme, despre propria operă.

„Nu-l deranjează că trupul său va fi ros de viermi în curînd; în schimb se gîndește cu groază la cum va fi măcelărit spiritul său în mîinile «profesorilor de filozofie»" (G, 394).

Schopenhauer își amintește de tinerețe, de vremea „genialei concepții" și se arată mulțumit că și ultimele completări la opera principală, făcute la șaptezeci de ani, demonstrează „aceeași prospețime", aceeași „curgere vie". În timpul discuției se lasă seara. Schopenhauer devine mai moale. Gwinner: „M-am mai putut bucura doar de privirea lui luminoasă, în care nu se citea nimic despre boală și bătrînețe. Ar fi totuși păcat, opină el, dacă ar muri acum: mai trebuie să facă importante completări la Parerge" (G, 395). Gwinner se pregătește de plecare. Schopenhauer se desparte de el cu vorbele: „pentru el ar fi o binefacere să ajungă la nimicul absolut, dar moartea nu oferă, din păcate, nici o perspectivă în acest sens. Însă, orice s-ar întîmpla, el are « cel puțin, o conștiință intelectuală curată » ..." (G, 396).

Trei zile mai tîrziu, la 21 septembrie — este vineri, ca și ziua nașterii — Schopenhauer se scoală dimineața ceva mai tîrziu decît de obicei. Îngrijitoarea deschide fereastra, ca să lase înăuntru aerul dimineții de toamnă. Apoi se îndepărtează. La scurtă vreme, sosește medicul. Arthur Schopenhauer stă sprijinit de colțul canapelei. Este mort. Fața e nemișcată, fără urma unei lupte cu moartea.

Nilul ajunsese la Cairo.

ANEXE

Ediții ale operelor, surse, abrevieri

Edițiile operelor și ale surselor folosite în această carte sînt citate cu următoarele abrevieri:

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen*,[1], 5 vol., Stuttgart / Frankfurt a.M., ediție lărgită, 1986, Frankfurt a. M. (Suhrkamp-Taschenbuch)

Die Welt als Wille und Vorstellung[2] (vol. 1)	I
Die Welt als Wille unde Vorstellung[3] (vol. 2)	II
Kleinere Schriften[4]	III
Parerga und Paralipomena[5] (vol. 1)	IV
Parerga und Paralipomena[6] (vol. 2)	V

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*[7] (Dizertație 1813 vers. orig., în: A. S., *Sämtliche Werke* (*Opere complete*), Ed. A. Hübscher, vol. 7, Wiesbaden, 1950. D

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Philosophische Vorlesungen*[8] Ed. Volker Spierling, 4 vol. München/Zürich, 1985 (Serie Piper)

Vorlesung: Theorie des Gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens[9]	VTE
Vorlesung: Metaphysik der Natur[10]	VMN
Vorlesung: Metaphysik des Schönen[11]	VMSch
Vorlesung: Metaphysik der Sitten[12]	VMS

ARTHUR SCHOPENHAUER: *Der handschriftliche Nachlaß*[13], Ed. A. Hübscher, 5 vol. Frankfurt a. M., 1966 și urm., ediție lărgită, 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag)

Frühe Manuskripte[14] (1804–1818)	HN I
Kritische Auseinandersetzungen[15] (1809–1818)	HN II
Berliner Manuskripte[16]	HN III
Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852[17]	HN IV, 1
Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel[18]	HN IV, 2
Randschriften zu Büchern[19]	HN V

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*[20], Ed. Charlotte von Gwinner, Leipzig, 1923 RT

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Gesammelte Briefe*[21], Ed. A. Hübscher, Bonn, 1978 B

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Der Briefwechsel*[22], Ed. C. Gebhardt și A. Hübscher, 3 vol. în ediția operelor concepută de Paul Deussen, München, 1929 și urm.

ERSTER BAND (1799–1849)[23] Bw 14

ZWEITER BAND (1849–1860)[24] Bw 15

DRITTER BAND (Nachträge, Anmerkungen)[25] Bw 16

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Gespräche*[26], Ed. A. Hübscher, Stuttgart, 1971 G

Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft[27] 1912–1944; de atunci încoace *Schopenhauer-Jahrbuch*[28] Ed. Paul Deussen și a., Frankfurt a. M. Jb. (și anul).

1 *(Opere complete. Prelucrate critic și editate de Wolfgang baron de Löhneysen)*
2 *(Lumea ca voință și reprezentare)*
3 *(Lumea ca voință și reprezentare)*
4 *(Scrieri mărunte)*
5 *(Parerga și Paralipomena)*
6 *(Parerga și Paralipomena)*
7 *(Despre rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente)*
8 *(Prelegeri de filozofie)*
9 *(Prelegere : Teoria întregii reprezentări, gîndiri și cunoașteri)*
10 *(Prelegere : Metafizica naturii)*
11 *(Prelegere : Metafizica frumosului)*
12 *(Prelegere : Metafizica moravurilor)*
13 *(Manuscrisele postume)*
14 *(Manuscrise de tinerețe, 1804–1818)*
15 *(Dispute critice, 1809–1818)*
16 *(Manuscrise berlineze, 1818–1830)*
17 *(Cărțile manuscriselor din anii 1830–1852)*
18 *(Ultimele manuscrise. Oracolul manuscris al lui Gracian)*
19 *(Adnotări ale cărților)*
20 *(Jurnale de călătorie între 1803 și 1804)*
21 *(Culegere de scrisori)*
22 *(Corespondența)*
23 *(Vol. I)*
24 *(Vol. II)*
25 *(Vol. III. Completări. Note)*
26 *(Convorbiri)*
27 *(Anuarul Societății Schopenhauer)*
28 *(Anuarul Schopenhauer)*

Bibliografie

Din lista bibliografică aş dori să scot în evidenţă următoarele titluri care m-au inspirat în mod special:

GÜNTHER ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2 vol., München, 1956 şi 1980.
MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M., 1974
MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1947
DIETER HENRICH, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982
STANISLAV LEM, *Solaris*, Düsseldorf, 1972
ODO MARQUARD; *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981
JEAN-PAUL SARTRE, *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek b. Hamburg, 1982
PETER SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. M. 1986

*

ARTHUR HÜBSCHER, *Schopenhauer-Bibliographie* (*Bibliografie Schopenhauer*), Stuttgart, 1981. (În *Jahrbuch* — anuar — se publică regulat completări.)

Despre Schopenhauer

WALTER ABENDROTH, *Schopenhauer*, Reinbek b. Hamburg, 1967 (Monografie Rowohlt)
HANSJOCHEN AUTRUM, *Der Wille in der Natur und die Biologie heute*, în: anuarul 1969
HANS DIETER BAHR, *Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers*, Bonn, 1970
ALOYS BECKER, *Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen*, în: anuarul 1971
RUDOLF BORCH, *Schopenhauer. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, Berlin, 1941
*, *Schopenhauer in Gotha*, în: anuarul 1944
W. BRÖCKING, *Schopenhauer und die Frankfurter Straßenkämpfe am 18.9.1848*, în: anuarul 1922
EWALD BUCHER (ed.), *Von der Aktualität Arthur Schopenhauers*, scriere festivă pentru A. Hübscher, Frankfurt, 1972
ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 3, Darmstadt, 1971
ALWIN DIEMER, *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*, în: anuarul 1962
FRIEDRICH DORGUTH, *Schopenhauer in seiner Wahrheit*, Magdeburg, 1845
HANS EBELING /LUDGER LÜTKEHAUS (ed.), *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends — Elend der Philosophie*, Königstein/Ts., 1980
WALTER EHRLICH, *Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer*, Berlin, 1920
KUNO FISCHER, *Schopenhauers Leben, Werk und Lehre*, Heidelberg, 1934 (ediţia a 4-a)

JULIUS FRAUENSTÄDT, *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig, 1854
*, *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig, 1876
LAURA FROST, *Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit*, Leipzig, 1920
HELMUTH V. GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart, 1960
WILHELM V. GWINNER, *Schopenhauers Leben*, Leipzig, 1910
WOLFGANG HARICH (ed.), *Schopenhauer*, Berlin (Est), 1955
HERMANN HARTMANN, *Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft*, în: anuarul 1964
HEINRICH HASSE, *Arthur Schopenhauer*, München, 1926
*, *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch*, Leipzig, 1913
*, *Schopenhauers Religionsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1924
RUDOLF HAYM, *Schopenhauer*, Berlin, 1864
BERNHARD HEIDTMANN, *Pessimismus und Geschichte in der Philosophie Schopenhauers*, Berlin, 1969
PAUL TH. HOFFMANN, *Schopenhauer und Hamburg*, în: anuarul 1932
MAX HORKHEIMER, *Die Aktualität Schopenhauers*, în: anuarul 1961
*, *Schopenhauer und die Gesellschaft*, în: anuarul 1955
H.H. HOUBEN, *Johanna Schopenhauer. Damals in Weimar*, Leipzig, 1924
ARTHUR HÜBSCHER, *Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen*, Bonn, 1973
* (ed.), *Materialismus, Marxismus, Pessimismus*, în: anuarul 1977
*, *Arthur Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes*, Leipzig, 1952
*, *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*, Wiesbaden, 1949
*, *Schopenhauers Anekdotenbüchlein*, Frankfurt a. M., 1981
*, *Schopenhauer und die Existenzphilosophie*, în: anuarul 1962
*, *Schopenhauer als Hochschullehrer*, în: anuarul 1958
*, *Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers*, în: anuarul 1965
KARL JASPERS, *Schopenhauer. Zu seinem 100. Todestag 1960*, în: K. J., *Aneignung und Polemik*, München, 1968
INGRID KRAUSS, *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Bern, 1931
MICHAEL LANDMANN, *Schopenhauer heute*, în: anuarul 1958
LUDGER LÜTKEHAUS, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und soziale Frage*, Bonn, 1980
HILDEGARD VON MARCHTALER, *Lorenz Meyers Tagebücher*, în: anuarul 1968
JACOB MÜHLETHALER, *Die Mystik bei Schopenhauer*, Berlin, 1910
WOLFGANG PFEIFFER-BELLI, *Schopenhauer und die Humanität des großen Asiens*, Bad Wörishofen, 1948
KARL PISA, *Schopenhauer. Geist und Sinnlichkeit*, München, 1978 (ed. de buzunar)
ULRICH POTHAST, *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*, Frankfurt a. M., 1982

JÖRG SALAQUARDA, *Erwägungen zur Ethik. Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion*, în: anuarul 1975
*, *Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche*, în: anuarul 1984
* (ed.), *Wege der Forschung: Schopenhauer*, Darmstadt, 1985
HARALD SCHÖNDORF, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München, 1982.
ADELE SCHOPENHAUER, *Gedichte und Scherenschnitte* (ed. H. H. Houben și H. Wahl), Leipzig, 1920
*, *Tagebuch einer Einsamen* (ed. H.H. Houben), München, 1985 (retipărit)
*, *Tagebücher*, 2 vol., Leipzig, 1909.
JOHANNA SCHOPENHAUER, *Ihr glücklichen Augen. Jugenderinnerungen, Tagebücher, Briefe* (ed. R. Weber), Berlin (Est), 1978
*, *Reise durch England und Schottland*, Frankfurt a. M., 1980
*, *Gabriele*, München, 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag)
WOLFGANG SCHIRMACHER (ed.), *Schopenhauer und Nietzsche — Wurzeln gegenwärtiger Vernunftkritik*, în: anuarul 1984
*, *Schopenhauer bei neueren Philosophen*, în: anuarul 1983
* (ed.), *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*, Stuttgart, 1982
ALFRED SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer — Horkheimer — Glücksproblem*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1979 (Ullstein)
*, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München/Zürich, 1986
WALTHER SCHNEIDER, *Schopenhauer*, Wien, 1937
WALTER SCHULZ, *Bemerkungen zu Schopenhauer*, în: W. S. (ed.), *Natur und Geschichte. K. Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967
GEORG SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, München/Leipzig, 1920
BERNHARD SORG, *Zur literarischen Schopenhauer-Rezeption im 19. Jahrhundert*, Heidelberg, 1975
VOLKER SPIERLING (ed.), *Materialien zu Schopenhauers, Die Welt als Wille und Vorstellung'*, Frankfurt a. M., 1984
*, *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmißverständnis*, München, 1977
RICHARD TENGLER, *Schopenhauer und die Romantik*, Berlin, 1923
THEODOR VATERNAHM, *Schopenhauers Frankfurter Jahre*, în: anuarul 1968
ANACLETO VERRECCHIA, *Schopenhauer e la vispa Theresa*, în: anuarul 1975
HANS VOIGT, *Wille und Energie*, în: anuarul 1970
JOHANNES VOLKELT, *Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900
WOLFGANG WEIMER, *Schopenhauer. Erträge der Forschung*, Darmstadt, 1982
HEINRICH ZIMMER, *Schopenhauer und Indien*, în: anuarul 1938

Alte materiale

THEODOR W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M., 1973
*, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1975
THEODOR W. ADORNO /MAX HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1969
GÜNTHER ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2 vol., München 1956 şi 1980
DIETER ARENDT (ed.), *Nihilismus. Die Anfänge. Von Jacobi bis Nietzsche*, Köln, 1970
PER DANIEL ATTERBOM, *Reisebilder aus dem romantischen Deutschland*, Berlin, 1867, reeditare Stuttgart, 1970
GÜNTHER BAUM, „Aenesidemus oder der Satz vom Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftstheorie“, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1979
ERNST BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M., 1972
HANS BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., 1981
*, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., 1986 (ed. de buzunar)
HARTMUT BÖHME /GERNOT BÖHME, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a. M., 1985 (ed. de buzunar)
JAKOB BÖHME, *Von der Gnadenwahl* (ed. G. Wehr), Freiburg i. Br., 1978
MAX VON BOEHN, *Biedermeier*, Berlin, fără an
RUDOLF BORCH, *Die Gothaer Lehrer*, în: anuarul 1942
FRIEDRICH BOTHE, *Geschichte der Stadt Frankfurt am Main*, Frankfurt a. M., 1977
HEINRICH EDUARD BROCKHAUS, *Friedrich Arnold Brockhaus. Sein Leben und Wirken nach Briefen und anderen Aufzeichnungen*, Leipzig, 1876
W.H. BRUFORD, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*, Frankfurt / Berlin / Wien, 1975
H. BRUNSCHWIG, *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preußischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1975
GAUTAMA BUDDHA, *Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus* (ed. K. Mylius), München, 1985, (Clasicii dtv)
GEORG BÜCHNER, *Sämtliche Werke* (ed. P. Stapf), Berlin, 1963
E. M. CIORAN, *Lehre vom Zerfall*, Stuttgart, 1979
MATTHIAS CLAUDIUS, *Sämtliche Werke* (ed. H. Geiger), Berlin, 1964
RENÉ DESCARTES, *Ausgewählte Schriften* (ed. I. Frenzel), Frankfurt a. M., 1986 (ed. de buzunar Fischer)
HOIMAR V. DITFURTH, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewußtseins*, München, 1980
*, *So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist so weit*, Hamburg / Zürich, 1985
MEISTER ECKHART, *Einheit im Sein und Wirken* (ed. D. Mieth), München, 1986 (Seria Piper)
JOSEPH V. EICHENDORFF, *Werke*, München, 1966 (Clasicii Hanser)

NORBERT ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 vol., Frankfurt a. M., 1976
JOHANN EDUARD ERDMANN, *Philosophie der Neuzeit*, Reinbek b. Hamburg, 1971 (Enciclopedia germană Rowohlt)
LUDWIG FEUERBACH, *Gesammelte Werke* (ed. W. Schaffenhauer), Berlin (Est), 1971
*, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a. M., 1983 (retipărită)
J. G. FICHTE, *Werke* (ed. I. H. Fichte), Berlin, 1971 (retipărită)
MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M., 1974
*, *Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt a. M., 1979
MANFRED FRANK, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M., 1985
*, *Der unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt a. M., 1975
*, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M, 1982
SIGMUND FREUD, *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Band IX der Studienausgabe*, Frankfurt a. M., 1974
MICHAEL FREUND, *Napoleon und die Deutschen. Despot oder Held der Freiheit*, München, 1969
EGON FRIEDELL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München, 1965
RICHARD FRIEDENTHAL, *Goethe. Sein Leben unde seine Zeit*, München, 1963
L. GEIGER, *Berlin 1688 bis 1840. Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt*, Berlin, 1892
BERNHARD GEYER, *Das Stadtbild Alt-Dresdens*, Berlin, 1964
J. W. GOETHE, *Werke* (ed. hamburgheză), München, 1981
G. GÜNTHER / L. WALLRAF (ed.), *Geschichte der Stadt Weimar*, Weimar, 1975
KLAUS GÜNZEL, *König der Romantik. Das Leben des Dichters Ludwig Tieck in Briefen, Selbstzeugnissen und Berichten*, Tübingen, 1981
ARSENIJ GULYGA, *Hegel*, Frankfurt a. M., 1981
*, *Immanuel Kant*, Frankfurt a. M., 1985
KARL GUTZKOW, *Wally — Die Zweiflerin*, Göttingen, 1965 (retipărită)
JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985
E. HAENEL / E. KALKSCHMIDT (ed.), *Das alte Dresden*, Frankfurt a. M., 1977 (retipărită)
EDUARD VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewußten*, 2 vol., Leipzig, 1913
ARNOLD HAUSER, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München, 1953
RUDOLF HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857
G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke* (ed. H. Glockner), Stuttgart, 1927 și urm.
MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1947
*, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957
*, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963
*, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959
HEINRICH HEINE, *Sämtliche Schriften* (ed. K. Briegleb), München, 1976
KLAUS HEINRICH, *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt a. M., 1982
ROBERT HEISS, *Der Gang des Geistes*, Berlin, 1959
ERICH HELLER, *Enterbter Geist*, Frankfurt a. M., 1981

DIETER HENRICH, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982
J. HERMAND (ed.), *Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente*, Stuttgart, 1967 (Reclam)
* (ed.), *Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente*, Stuttgart, 1966 (Reclam)
FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe* (ed. G. Mieth), München, 1970 (Clasicii Hanser)
MAX HORKHEIMER (H. REGIUS), *Dämmerungen. Notizen in Deutschland*, Zürich, 1934
ULRICH HORSTMANN, *Das Uniter. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Frankfurt a. M., 1985
A. HUYSSEN (ed.), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung: Bürgerlicher Realismus*, Stuttgart, 1974 (Reclam)
WILHELM G. JACOBS, *Johann Gottlieb Fichte*, Reinbek b. Hamburg, 1984 (Monografie Rowohlt)
KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1960
IMMANUEL KANT, *Werke in 12 Bänden* (ed. W. Weischedel), Frankfurt a. M., 1964
DIETMAR KAMPER, *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, München, 1981
HERMANN KESTEN, *Dichter im Café*, Frankfurt, 1983
ERICH KEYSER, *Geschichte der Stadt Danzig*, Kitzingen a. M., 1951
ECKART KLEßMANN (ed.), *Die Befreiungskriege in Augenzeugenberichten*, München, 1973
R. KÖHLER / W. RICHTER (ed.), *Berliner Leben 1806 bis 1847. Erinnerungen, Berichte*, Berlin (Est), 1954
FRANKLIN KOPITZSCH, *Lessing und Hamburg*, în: Wolfenbüttler Studien 2, 1975
HERMANN AUGUST KORFF, *Geist der Goethezeit*, 4 vol., Leipzig, 1959
REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise*, Freiburg/München, 1959.
WOLFGANG KRAUS, *Nihilismus heute oder Die Geduld der Weltgeschichte*, Frankfurt a. M., 1985
FRIEDRICH ALBERT LANGE, *Geschichte des Materialismus*, 2 vol. Frankfurt a. M., 1974 (reeditare)
STANISLAW LEM, *Solaris*, Düsseldorf, 1972
MAX LENZ, *Geschichte der Königlichen Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*, 3 vol., Halle, 1910
WOLF LEPENIES, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1972
G. E. LESSING, *Werke* (ed. H. Göpfert). München, 1971 și urm.
KARL LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1953
KONRAD LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte der menschlichen Erkenntnis*, München, 1973
GEORG LUCÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954
JOHANN MADER, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, Wien / München, 1975
PHILIPP MAINLÄNDER, *Die Philosophie der Erlösung*, Berlin, 1879
THOMAS MANN, *Doktor Faustus*, Frankfurt a. M., 1974

FRIEDRICH MAJER, *Brahma oder die Religion der Inder als Brahmanen*, Leipzig, 1818
LUDWIG MARCUSE, *Philosophie des Un-Glücks*, Zürich, 1981
*, *Philosophie des Glücks*, Zürich, 1972
ODO MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981
KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS, *Werke* (MEW), Berlin (Est) 1959 și urm.
HEINZ MAUS, *Kritik am Justemilieu. Eine sozialphilosophische Studie*, Bottrop, 1940
WALTER MIGGE, *Weimar zur Goethezeit*, Weimar, 1961
MICHEL DE MONTAIGNE, *Die Essais* (ed. A. Franz), Stuttgart, 1969 (Reclam)
ALFRED MÜHR, *Rund um den Gendarmenmarkt*, Oldenburg, 1965
FRIEDRICH NIETZSCHE, *Werke* (ed. K. Schlechta), Frankfurt/Berlin/Wien, 1979 (ed. de buzunar)
THOMAS NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, München, 1983
WALTER NISSEN, *Göttingen heute und gestern*, Göttingen, 1972
NOVALIS, *Werke* (ed. H. J. Mähl / R. Samuel), München, 1978 (Clasicii Hanser)
HEINRICH ALBERT OPPERMANN, *Hundert Jahre 1770 bis 1870*, Frankfurt a. M., 1982 (retipărire)
HANS OSTWALD, *Kultur-und Sittengeschichte Berlins*, Berlin, 1924
BLAISE PASCAL, *Gedanken*, Wien, 1981
JEAN PAUL, *Werke* (ed. N. Miller), München, 1960 și urm.
K. O. PETRASCHEK, *Die Rechtsphilosophie des Pessimismus*, München, 1929
PLATON, *Sämtliche Werke* (ed. Walter F. Otto și a.), Reinbek b. Hamburg, 1957 (Clasicii Rowohlt)
H. PLETICHA (ed.), *Das klassische Weimar. Texte und Zeugnisse*, München, 1983
KARL R. POPPER / JOHN C. ECCLES, *Das Ich und sein Gehirn*, München / Zürich, 1982
WERNER POST, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*, München, 1971
MAX PREITZ, *Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in Briefen*, Darmstadt, 1957
MARCEL PROUST, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt a. M, 1964
ORTRUD REICHEL, *Zum Beispiel Dresden*, Frankfurt a. M., 1964
LUDWIG RICHTER, *Lebenserinnerungen eines deutschen Malers*, Frankfurt a. M., 1980
MANFRED RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1976
H. K. RÖTHEL, *Die Hansestädte*, München, 1955
RICHARD RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1981
WERNER ROSS, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München, 1984
JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Die Bekenntnisse*, München, 1981 (Clasicii dtv)
*, *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart, 1963 (Reclam)
JEAN-PAUL SARTRE, *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek b. Hamburg, 1982
*, *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reinbek b. Hamburg, 1973

F. W. J. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften*, 6 vol. (ed. M. Frank), Frankfurt a. M., 1985
*, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a. M., 1975 (ed. de buzunar)
FRIEDRICH SCHILLER, *Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe* (ed. E. v. d. Hellen), Berlin, fără an
FRIEDRICH SCHLEGEL, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1809
ALFRED SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München, 1973
KURT SCHMIDT, *Gotha*, Gotha, 1931
HERMANN SCHMITZ, *System der Philosophie. Der Leib*, Bonn, 1965
HERBERT SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M., 1983
FRANZ SCHNEIDER, *Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit*, Neuwied, 1966
GERHARD SCHULZ, *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*, München, 1983
WALTER SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1974
FRIEDRICH SCHULZE, *Franzosenzeit in deutschen Landen*, Leipzig 1908
RICHARD SENNETT, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens — Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M., 1983
PETER SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. M., 1986
*, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vol., Frankfurt a. M., 1983
JACQUES SOLÉ, *Liebe in der westlichen Kultur*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1979
ROBERT SPAEMANN / REINHARD LÖW, *Die Frage Wozu?*, München/Zürich, 1985
GERMAINE DE STAËL, *Über Deutschland*, Stuttgart, 1962 (Reclam)
HEINRICH STEFFENS, *Anthropologie* vol. I, Breslau, 1822
ADOLF STERN, *Der Einfluß der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*, Stuttgart/Berlin, 1928
B. STUDT / H.OLSEN, *Hamburg. Die Geschichte einer Stadt*, Hamburg, 1951
LUDWIG TIECK, *Werke in vier Bänden* (ed. M. Thalmann), Darmstadt, 1977
PAUL TILLICH, *Der Mut zum Sein*, în: *P. T., Sein und Sinn*, Frankfurt a. M., 1982
Upanishaden. Geheimlehre der Inder (ed. A. Hillebrandt), Düsseldorf/Köln, 1977 (Diederichs Gelbe Reihe)
HANS VAIHINGER, *Die Philosophie des Als ob*, Berlin, 1913
K. A. VARNHAGEN VON ENSE, *Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*, Berlin, 1922
FLORIAN VAẞEN (ed.), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Restauration, Vormärz und 48er Revolution*, Stuttgart, 1975 (Reclam)
WILHELM HEINRICH WACKENRODER, *Schriften*, Reinbek b. Hamburg, 1968 (Clasicii Rowohlt)
ROLF WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, München, 1986
LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt a. M., 1963
THEOBALD ZIEGLER, *Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1910
HEINRICH ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a. M., 1973
* *Maya, Der indische Mythos*, Frankfurt a. M., 1978

Citate

•

Capitolul I

(11) « Numele. Arthur... » cit. W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, 349
(11) « Cei mai puțini... » cit. *ibidem*, 350
(11) « Nilul... » cit. A. Hübscher, *Lebensbild*, 115
(11) « Voi călători... » J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, 204
(12) « Stăm aici... » cit. E. Keyser, *Geschichte der Stadt Danzig*, 24
(12) « Desigur... » J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, 83
(13) « Voilà les... » *ibidem*, 203
(13) « Îi mulțumesc... » *ibidem*, 5
(14) « Domnul M.... » *ibidem*, 82
(14) « Dacă dăinuia... » cit. E. Keyser, *Geschichte der Stadt Danzig*, 180
(15) « A fost... » J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, 241
(16) « Din toate... » *ibidem*, 242
(16) « Iar acum... » *ibidem*, 243
(16) « Cedarea mea... » *ibidem*, 243
(17) « Bărbatul meu... » *ibidem*, 189
(17) « Nu-mi vizitam... » *ibidem*, 189
(17) « Mă prefăceam... » *ibidem*, 177
(18) « Delicata floare... » *ibidem*, 172
(18) « Credeam că... » *ibidem*, 177
(18) « Splendoarea... » *ibidem*, 146
(18) « Părinții mei... » *ibidem*, 177
(19) « Ca toate... » *ibidem*, 253
(19) « superba grădină... » *ibidem*, 190
(19) « Jameson nu a putut... » *ibidem*, 261
(19) « un fel de gol... » *ibidem*, 262
(19) « prin care... » *ibidem*, 261
(20) « În lumina... » *ibidem*, 190
(20) « O ținută... » Bw 14, 15

Capitolul II

(23) « cea mai... » cit. B. Studt / H. Olsen, Hamburg, 159
(24) « Steagul Hamburgului... » *ibidem*, 128

(25) « cu mult... » cit. Jb. 1932, 210
(25) « Constituția... » cit B. Studt / H. Olsen, Hamburg, 120
(26) « De trei ori... » cit. *ibidem*, 156
(26) « Hamburgul nu... » cit. *ibidem*, 155
(26) « Nu este... » cit. H. K. Röthel, *Die Hansestädte*, 95
(27) « Ceea ce-i... » cit. *ibidem*, 327
(27) « Madame Chevalier... » cit. Jb. 1932, 218
(27) « Cerul era... » H. Heine, *Schriften* I, 515
(27) « În timp ce... » *ibidem*, 516
(28) « Dacă un... » Bw 14, 109
(28) « Conștiinciozitatea... » cit. B. Studt / H. Olsen, Hamburg, 253
(28) « să țină o ... » G. E. Lessing, *Werke* 4, 233
(29) « Galeria... » *ibidem*, 257
(29) « Dacă se... » cit. F. Kopitzsch, *Lessing und Hamburg*, 60
(29) « Îmi iau... » cit. B. Studt / H. Olsen, Hamburg, 153
(30) « ca într-o... » cit. H. K. Röthel, *Die Hansestädte*, 314
(30) « Receptării operei... » cit. *ibidem*, 314
(30) « Și-a impus... » cit. B. Studt / H. Olsen, Hamburg, 151
(30) « Acolo unde... » cit. *ibidem*, 151
(31) « Nimic nu... » cit. H. K. Röthel, *Die Hansestädte*, 325
(32) « Regreți vremurile... » Bw 14, 19
(32) « altceva decît... » cit. K. Pisa, *Schopenhauer*, 81
(34) « Vei deveni... » Bw 14, 5
(34) « Tatăl tău... » Jb. 1971, 84
(34) « Am auzit... » Jb. 1970, 32
(34) « Trebuie să... » *ibidem*, 33
(35) « M-ai făcut... » Bw 14, 3
(36) « Domnul Runge... » Jb. 1968, 102
(36) « Aceasta nu... » Jb. 1968, 102
(36) « felul în care... » *ibidem*, 103
(36) « prin care... » *ibidem*, 103
(36) « cum le poți... » *ibidem*, 104
(36) « Domnul Runge... » *ibidem*, 108
(37) « Seara am fost... » *ibidem*, 103
(37) « Seara am fost... » *ibidem*, 105

Capitolul III

(39) « că ei... » cit. K. H. Röthel, *Die Hansestädte*, 115
(39) « Ieri au... » cit. Jb. 1932, 211
(41) « să întîrzie... » cit. Jb. 1968, 99
(42) « În primul rînd... » Jb. 1971, 88
(45) « Pe cît de... » Jb. 1971, 85
(45) « Am vrut... » Bw 14, 16
(49) « o periculoasă... » J. Schopenhauer, *Reise durch England und Schottland*, 168
(50) « Îmi pare rău... » cit. K. Pisa, *Schopenhauer*, 120

(50) « Cum poți... » Jb. 1971, 88
(51) « locuiesc parcă... » F. Hölderlin, *Werke* 2, 931
(52) « De-i sărbătoare... » F. Hölderlin, *Werke* 1, 389

Capitolul IV

(58) « vreau deci... » Bw 14, 14
(58) « În ceea ce... » Bw 14, 16
(58) « Un negustor... » Bw 14, 16
(58) « Aș vrea... » *ibidem*, 16
(58) « Ar trebui... » cit. K. Pisa, *Schopenhauer*, 136
(59) « Nu vă... » cit. W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, 27
(59) « Știi... » Jb. 1971, 86
(59) « Știi bine... » Jb. 1971, 89
(61) « Prin prezenta... » cit. K. Pisa, *Schopenhauer*, 142
(61) « Ea a găsit... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher 2*, 32
(61) « Ai nevoie... » Bw 14, 18
(61) « Dorința mea... » Bw 14, 19
(62) « Mediul de aici... » Bw 14, 27
(63) « Îndepărtarea melancolică... » cit. W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, 103
(63) « Se apropie... » M. Claudius, *Sämtliche Werke*, 507
(63) « Omul nu... » *ibidem*, 506
(63) « Fii corect... » *ibidem*, 507
(64) « Vezi ceea ce... » *ibidem*, 506
(68) « Ca și cum... » cit. K. Günzel, *König der Romantik*, 63
(68) « roata timpului... » W. H. Wackenroder, *Schriften*, 153
(70) « mormîntul furiei... » *ibidem*, 171
(70) « muzica divină... » Novalis, *Werke* 2, 749
(70) « medierea divinului... » cit. E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 920
(70) « În afara mea... » cit. G. Schulz, *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*, 211
(70) « Nu are... » cit. *ibidem*, 209
(70) « salto mortale... » cit. *ibidem*, 208
(70) « Însă prin... » W. H. Wackenroder, *Schriften*, 167
(72) « Cînd o... » L. Tieck, *Werke* 1, 238
(72) « Curînd, arta... » W. H. Wackenroder, *Schriften*, 156
(73) « Îmbrățișările unei... » Jb. 1932, 217
(73) « în aceste zile... » *ibidem*, 217
(73) « viața este... » A. Schopenhauer, *Gespräche*, 15

Capitolul V

(74) « Tocmai ai... » Bw 14, 34
(74) « prea decisă... » Bw 14, 130
(74) « mulțumesc Domnului... » *ibidem*, 110

(74) « Vreau totuși... » *ibidem*, 91
(75) « să nu uiți... » *ibidem*, 91
(75) « Dragă prietene... » *ibidem*, 108
(75) « În sfîrșit... » Jean Paul, *Briefe 3*, 236
(76) « Tînărului artist... » cit. H. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 16
(76) « Puteți vedea... » cit. *ibidem*, 12
(77) « Noroiul din oraș... » cit. G. Günther / L. Wallraf (ed.), *Geschichte der Stadt Weimar*, 231
(77) « dacă nu... » J. W. Goethe, *Werke* (ed. weimareză), partea a 4-a, 12, 50
(77) « trebuie să... » cit. G. Günther / L. Wallraf (ed.), *Geschichte der Stadt Weimar*, 238
(77) « Ce-i drept... » cit. H. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 13
(78) « Printre...oamenii » cit. *ibidem*, 13
(78) « Degeaba ai... » cit. *ibidem*, 18
(79) « Mergeți la... » cit. *ibidem*, 13
(79) « Trimite-ți omul... » cit. R. Friedenthal, *Goethe*, 397
(79) « Cînd am... » cit. H. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 287
(79) « M-a frapat... » cit. *ibidem*, 65
(79) « Ca în... » cit. *ibidem*, 17
(80) « Între aceștia ... » cit. *ibidem*, 17
(80) « Fiul tău... » cit. R. Friedenthal, *Goethe*, 417
(80) « Dacă undeva ... » cit. *ibidem*, 399
(80) « Existența mea... » Bw, 14, 64
(80) « mai acasă decît... » *ibidem*, 69
(81) « Goethe a spus... », 69
(81) « Toți sînt... » *ibidem*, 36
(82) « Lumea ardea... » J. W. Goethe, *Werke* 10, 491
(82) « Fiecare inimă... » Bw, 14, 42
(82) « Tobele bătură... » *ibidem*, 46
(84) « Acum tunurile... » *ibidem*, 49
(84) « Nevoia stîrpește... » *ibidem*, 50
(84) « Imaginează-ți fețele... » *ibidem*, 52
(84) « vorbește foarte drăguț... » *ibidem*, 52
(84) « nu a văzut... » *ibidem*, 56
(84) « Aș putea... » *ibidem*, 62
(84) « moartea ajută... » *ibidem*, 63
(84) « Mă bucur... » *ibidem*, 63
(84) « acum că iarna... » *ibidem*, 64
(84) « Mi-a fost... » *ibidem*, 43
(85) « Dar nimic... » cit. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 537
(85) « Dar pămîntul... » J.W. Goethe, *Werke* 1, 45
(85) « Ai vrea... » cit. H. H. Houben, *Damals in Weimar*, 47
(85) « Deși era... » cit. H. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 264
(86) « în acele... » cit. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 535
(86) « pe timp... » Bw 14, 69
(86) « Goethe s-a cununat... » cit. R. Friedenthal, *Goethe*, 438
(86) « dorea mult... » cit. H. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 289

(86) « în aceeași... »Bw, 14, 69
(86) « Cercul care... » *ibidem*, 87
(87) « Știam de mult... » *ibidem*, 130
(87) « Adeseori aș... » *ibidem*, 116
(88) « Cînd ți... » *ibidem*, 125
(88) « Povestea mult... » *ibidem*, 120
(88) « scrisoare lungă... » *ibidem*, 125
(89) « cu lacrimi... » *ibidem*, 135
(89) « Știu ce... » *ibidem*, 130
(89) « speranța de... » *ibidem*, 132
(89) « o viață... » *ibidem*, 132
(89) « ca să ai... » *ibidem*, 132
(89) « Cînd te-ai... » *ibidem*, 132
(90) « Însă o... » cit. W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, 44

Capitolul VI

(91) « Că te-ai... » Bw 14, 137
(91) « Poți să... » *ibidem*, 138
(91) « că nu... » *ibidem*, 138
(91) « Trăiesc ca... » Bw 16, 620
(92) « Ca bătrîn... » *ibidem*, 620
(92) « din bunăvoință... » *ibidem*, 620
(92) « Să te... » cit. W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, 289
(94) « Nu mă miră... » Bw 16, 4
(94) « Că stridiile... » Jb. 1971, 92
(95) « Te invidiez... » Bw 16, 4
(95) « Nu-mi prea place... » Jb. 1971, 94
(96) « cheltuitor ca... » *ibidem*, 94
(96) « ultimele zile... » *ibidem*, 104
(96) « dacă voi... » Bw 14, 134
(96) « Dacă vei... » Jb. 1971, 94
(97) « Am... întotdeauna » Bw 14, 72
(97) « Eu însămi... » Jb. 1971, 94
(97) « Pretendenții nu-mi... » Bw 14, 124
(97) « un fel de... » Jb. 1971, 99
(98) « Tu nu... » Jb. 1971, 971
(99) « adu cu... » *ibidem*, 95
(99) « dispute aprige... » *ibidem*, 99
(100) « libertatea amîndurora... » *ibidem*, 101
(100) « Cred că... » *ibidem*, 103
(101) « Ascultă deci... » Jb. 1971, 104
(102) « Dintre toate... » *ibidem*, 104
(103) « întotdeauna cam... » Bw 14, 88
(103) « Putea să... » cit. H. H. Houben, *Damals in Weimar*, 56
(103) « să recite... » cit. *ibidem*, 91

(104) « Hilla Lilla... » cit. *ibidem*, 91
(104) « Cînd oamenii... » cit. *ibidem*, 91
(106) « Știți, desigur... » cit. H. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 105
(106) « ceea ce... » cit. H. H. Houben, *Damals in Weimar*, 176
(106) « bipezii obișnuiți... » cit. Pleticha (ed.), *Das klassische Weimar*, 106
(107) « nu puteai... » cit. *ibidem*, 187
(107) « Pretenția sa... » Jb. 1971, 92

Capitolul VII

(110) « centru al... » cit. K. Pisa, *Schopenhauer*, 200
(110) « bucată de carne... » H. A. Oppermann, *Hundert Jahre*, Partea a V-a, 272
(110) « Sînt unii... » H. Heine, *Schriften*, 3, 104
(110) « Argumentarea îi este... » cit. W. Schneider, *Schopenhauer*, 126
(110) « Orașul Göttingen... » H. Heine, *Schriften*, 103
(112) « cel mai... » W. Schneider, *Schopenhauer*, 123
(112) « punctul culminant... » cit. *ibidem*, 123
(112) « un pas... » cit. A. Hübscher, *Der Denker gegen den Strom*, 111
(114) « Pînă acum... » I. Kant, *Werke* 3, 25
(117) « nu atît... » *ibidem*, 63
(118) « să deseneze... » *ibidem*, 120
(118) « imaginația productivă... » *ibidem*, 149
(118) « Că imaginația... » *ibidem*, 176
(119) « punctul culminant... » *ibidem*, 136
(120) « Tărîmul rațiunii... » *ibidem*, 267
(121) « Rațiunea umană... » *ibidem*, 11
(122) « Ne lipsește... » G. Büchner, *Werke* 33
(122) « Dacă acum... » I. Kant, *Werke* 4, 432
(123) « Omul este... » cit. A. Gulyga, *Immanuel Kant*, 143
(123) « că vei întreba... » J.-J. Rousseau, *Émile*, 557
(124) « există... » cit. A. Gulyga, *Immanuel Kant*, 186
(124) « Îmi slujesc... », cit. *ibidem*, 187
(125) « între spirit... » H. Heine, *Schriften*, 5, 53[1]
(125) « monument al... » *ibidem*, 53[2]
(126) « Acționează doar... » I. Kant, *Werke* 7, 5[1]
(127) « Este înțelept... » cit. A. Gulyga, *Immanuel Kant*, 249
(127) « Sună... » *ibidem*, 243
(127) « Aici trebuie... » cit. *ibidem*, 243

Capitolul VIII

(130) « Praful fin... » cit. R. Köhler / W. Richter (ed.), *Berliner Leben 1806 bis 1847*, 301
(130) « În Berlin... » cit. *ibidem*, 308
(130) « jurnalul de... » P. D. Atterbom, *Reisebilder aus dem romantischen Deutschland*, 48

(131) « Berlin este... » G. de Staël, *Über Deutschland*, 101
(132) « o introducere... » cit. W. G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*, 122
(132) « contradicția dintre... » cit. M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*, 1, 416
(133) « Este o... » cit. W. G. Jacobs, *Fichte*, 34
(134) « acel „eu gîndesc"... » I. Kant, *Werke* 3, 136
(134) « Izvorul oricărei... » J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, 55
(135) « Ah, dacă... » Jean Paul, *Siebenkäs*
(136) « Eu singur... » J. J. Rousseau, *Bekenntnisse*, 9
(136) « Cine poate... » F. Hölderlin, *Werke* 2, 743
(137) « Eu, fugarul... » M. Preitz, *Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in Briefen*, 43
(137) « ei formaseră... » cit. D. Arendt (ed.), *Nihilismus*, 33
(138) « Fantastul părăsește... » F. Schiller, *Werke* 12, 263
(138) « Zboară cu... » L. Tieck, *Werke* 1, 670
(138) « Din bunul plac... » J. Paul, *Vorschule der Ästhetik*
(138) « Drumul tainic... » Novalis, *Werke* 2, 201 și urm.
(139) « însă atunci... » cit. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, 3, 253

Capitolul IX

(144) « Și să... » J. v. Eichendorff, *Werke* 9
(147) « Sexul a devenit... » M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, 89
(148) « Este o... » Th. Mann, *Doktor Faustus*, 197

Capitolul X

(153) « Oriunde te uitai... » Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten*, 1, 244
(154) « Din punct... » cit. M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*, 1, 469
(154) « Instituțiile noastre... » cit. *ibidem*, 469
« universul de » cit. *ibidem*, 471
(154) « Sînt niște... » cit. *ibidem*, 482
(155) « Rămășițele Marii Armate... » cit. *ibidem*, 482
(157) « Dacă încercarea... » cit. *ibidem*, 499
(157) « Cu entuziasmul... » cit. *ibidem*, 495
(157) « Pentru că... » cit. *ibidem*
(157) « De citit... » cit. *ibidem*, 496
(158) « Pe măsură ce... » cit. *ibidem*, 505

Capitolul XII

(177) « Doamna Schopenhauer... » cit. H. H. Houben, *Damals in Weimar*, 183
(177) « Am închis... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 1, 128
(180) « Mă supără... » Jb. 1973, 125

(180) « Gans este... » *ibidem*
(180) « Filozoful... » K. Pisa, *Schopenhauer*, 264
(180) « Mi se pare... » *ibidem*, 125
(180) « doream să-mi... » *ibidem*, 124
(181) « Dacă mi-aș... » *ibidem*, 125
(183) « Nu-mi răspunde... » *ibidem*, 126
(183) « Ușa pe... » *ibidem*, 128
(183) « Mi-ai spus... » *ibidem*, 126
(184) « Adele este... » cit. Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (ed. H. H. Houben), XIV
(184) « Grațiile au... » *ibidem*, XV
(184) « zăngănind cu... » *ibidem*, XIX
(185) « Cine ar... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 2, 46
(185) « Fiecare englez... » Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (ed. H. H. Houben), 132
(185) « Ca și... » *ibidem*, 98
(185) « Zilele mele... » Adele Schopenhauer, *Tagebuch*, 2, 5
(187) « Desigur descoperirea... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher*, 1, 148
(187) « Sîntem cu... » Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (ed. H. H. Houben), 290
(188) « Ferdinand... » Adele Schopenhauer, *Tagebuch* 1, 85
(188) « însă de... » *ibidem*, 93
(188) « Mă gîndesc... » Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (ed. H. H. Houben), 49
(188) « Fratele meu... » Jb. 1977, 133
(188) « De fratele... » Jb. 1977, 134

Capitolul XIII

(189) « nu simțurile... » J. W. Goethe, *Werke* 12, 406
(189) « Într-o zi... » G, 26
(189) « Schopenhauer nu... » G, 28
(189) « cu alții... » G, 27
(190) « Nu este... » J. W. Goethe, *Werke* 13, 318
(191) « Chiar dacă... » cit. R. Friedenthal, Goethe, 456
(191) « Nu-mi fac... » cit. *ibidem*, 455
(192) « că mai... » J. W. Goethe, *Werke* 14, 256
(192) « o revelație... » cit. E. Heller, *Enterbter Geist*, 56
(194) « o dată... » cit. *ibidem*, 44
(194) « N-o voi... » cit. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 215
(194) « Prieteni, fugiți... » J. W. Goethe, *Werke* 13, 614
(195) « Observația cromatică... » *ibidem*, 629
(195) « Noi credem... » *ibidem*, 337
(195) « Deoarece nu... » *ibidem*, 324
(196) « Povara de ... » *ibidem*, 622
(203) « Dr Schopenhauer... » J. W. Goethe, *Werke* (ed. weimareză) 36, 112

Capitolul XIV

(204) « toată buna... » cit. E. Haenel / E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden*, 165
(205) « Există o... » L. Richter, *Lebenserinnerungen*, 40
(205) « acești găunoși... » cit. E. Haenel / E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden*, 151
(208) « Cînd istovit... » cit. *ibidem*, 245
(212) « iluzie naturală... » I. Kant, *Werke*, 3, 311
(215) « unificarea ființei... » cit. H. v. Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, 65

Capitolul XV

(229) « să spună... » cf. M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, 1, 185
(235) « În fapt... » G. W. F. Hegel, *Werke* 4, 23
(236) « meșteșugar al ... » G. W. F. Hegel, *Werke*, 2, 244
(236) « M-a impresionat... » cit. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, 219
(236) « Să nu... » cit. *ibidem*, 223

Capitolul XVI

(242) « Cui nu-i... » Novalis, *Werke* 1, 227
(242) « Pămîntul nostru... » H. Steffens, *Anthropologie*, 14
(245) « Cine vede... » F. Schleiermacher, *Monologen*

Capitolul XVII

(253) « Oferta domniei voastre... » Bw 14, 224
(253) « Dacă afirmați... » Bw 14, 243
(253) « Am așteptat... » Bw 14, 244
(253) « dispoziție minunat de... » *ibidem*, 249
(253) « Cînd treceam... » J. W. Goethe, *Werke* 11, 87
(253) « pentru că... » cit. A. Hübscher, *Denker gegen den Strom*, 78
(253) « Cel puțin... » Bw 14, 151
(257) « Am avut... » G, 44
(258) « Sînt oameni... » cit. H. Kesten, *Dichter im Café*, 316
(258) « Povestea ta... » Jb. 1977, 160
(259) « Prieten drag... » Jb. 1975, 189
(259) « De nu... » Jb. 1977, 160
(260) « destul de... » *ibidem*, 160
(260) « Fratele meu... » *ibidem*, 133
(260) « De fratele... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 1, 3
(260) « Mi-a scris... » Jb. 1977, 134
(260) « Ar fi... » Jb. 1977, 134
(260) « răspuns revoltător... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 1, 12

(260) « Poți pierde... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 1, 63
(260) « Am primit... » Jb. 1977, 137
(260) « Fetița lui... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 2, 20
(261) « Nu-ți accepta... » Jb. 1977, 157
(261) « Spune-mi... » *ibidem*, 157
(261) « Îmi pare... » *ibidem*, 182
(261) « răsturnarea... » *ibidem*, 161
(262) « Mă doare... » *ibidem*, 164
(262) « planurile mele... » *ibidem*, 168
(262) « Fii sigur... » *ibidem*, 169
(262) « deși nu... » *ibidem*, 140
(263) « Ea vorbi... » *ibidem*, 140
(263) « Moartea era... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 2, 32
(363) « pentru a... » Jb. 1977, 142
(263) « Nu vreau... » *ibidem*, 173
(264) « Am primit... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 2, 42

Capitolul XVIII

(265) « cum de... » G, 35
(266) « am primit... » Adele Schopenhauer, *Tagebücher* 2, 35
(266) « O vizită... » cit. G, 35
(267) « că s-ar... » Bw 14, 276
(267) « N-am primit... » Bw 14, 272
(267) « De cînd... » Bw 14, 272
(268) « Dumneavoastră dați... » cit. A. Gulyga, Hegel, 167
(268) « conducător de... » cit. *ibidem*, 163
(268) « De cînd... » Hegel, *Werke* 11, 556
(269) « Consider că... » cit. M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin* 2, 220
(270) « Scopul, cunoașterea... » G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 564
(270) « L-am văzut... » cit. A. Gulyga, Hegel, 81
(270) « Adevărul este... » cit. J. E. Erdmann, *Philosophie der Neuzeit* 7, 168
(270) « scormonește prin... » G. W. F. Hegel, *Werke* 2, 191
(270) « Gîndurile conținute... » G. W. F. Hegel, *Werke*
(271) « Trebuie să... » R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 4
(271) « Corpul îmbătrînit... » cit. A. Gulyga, Hegel, 246
(272) « Nu mă... » cit. *ibidem*, 279
(272) « la nici... » cit. M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin II*, 1, 183
(273) « Un oraș... » cit. M. v. Böhn, *Biedermeier*, 440
(273) « Ei, tot... » cit. *ibidem*, 440
(273) « dansează istorie... » cit. *ibidem*, 454
(276) « Filozofiei... » G. W.F. Hegel, *Werke* 16, 353
(277) « care, într-o... » cit. M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin II*, 1, 118

Capitolul XIX

(286) « că nu... » Jb. 1974, 47
(286) « că nu sînt... » *ibidem*, 47
(292) « Lumea ca... » cit. K. Pisa, *Schopenhauer*, 342
(292) « M-am ferit... » G, 53
(293) « metafizici lipsite... » cit. A. Gulyga, *Hegel*, 272
(295) « nutrea o... » G, 59

Capitolul XX

(297) « Ești mai... » cit. W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, 242
(298) « Banul este... » cit. F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt am Main*, 273
(299) « spre Frankfurt... » Jb. 1968, 112
(299) « Este o... » cit. *ibidem*, 112
(299) « de altfel... » cit. *ibidem*
(299) « Era un... » G, 88
(302) « Eram adînciți... » G, 62
(305) « De cel ... » Jb. 1976, 112
(305) « Să stai... » Jb. 1976, 114
(306) « Ascultă, Sophie... » Jb. 1978, 114
(307) « nu mă... » *ibidem*, 133
(307) « Nu mă... » *ibidem*, 134
(307) « Nu te... » *ibidem*, 134
(308) « Cît de... » *ibidem*, 136
(308) « Voi supraviețui... » *ibidem*, 137
(309) « Permite-mi... » Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (ed. H. H. Houben), LXI

Capitolul XXI

(315) « Ziua de... » cit. M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin II*, 1, 395
(316) « Însă în... » Hegel, *Briefe* 3, 323
(316) « Nici nu... » H. Heine, *Schriften* 7, 55
(316) « Filozofia nu... » MEW, 1, 391
(316) « Că, în... » cit. Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, 179
(316) « Am mare... » cit. J. Hermand (ed.), *Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente*, 185
(317) « Partid! Partid!... » cit. F. Vaßen (ed.), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Restauration, Vormärz und 48er Revolution*, 174
(318) « Arată-mi... » K. Gutzkow, *Wally — Die Zweiflerin*, 114
(318) « Nu vom... » *ibidem*, 302
(318) « Dumnezeul devenit... » cit. Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrjunderts*, 195

(319) « filistinism sistematic… » F. Nietzsche, *Werke*, I, 143
« entuziasmul său… » *ibidem*, 157
(319) « Cerem universului… » *ibidem*, 163
(320) « supremul *principium…* » L. Feuerbach, *Der Anfang der Philosophie*, 152
(320) « în sentimente… » L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 34
(321) « Omul individual… » *ibidem*, § 61
(321) « Dumnezeu a… » cit. Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrjunderts*, 203
(321) « Singurătatea este… » L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62
(322) « Filozofii doar… » MEW 3, 7
(322) « filozofii platonicieni… » MEW EB 1, 267
(323) « Este deci… » MEW 1, 379
(323) « Critica a … » MEW 1, 379
(323) « Reforma conștiinței… » MEW 1, 346

Capitolul XXII

(325) « Ea își… » MEW 4, 474
(329) « Cine însă… » J. G. Fichte, *Werke* 1, 433
(329) « Necondiționat este… » F. W. J. Schelling, *Werke* 1, 56
(329) « că tot… » F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 46
(330) « totul este… » *ibidem*, 54
(331) « A voi… » *ibidem*, 46
(331) « Iubirea este… » *ibidem*, 97
(339) « Fii neîncrezător… » M. Horkheimer, *Dämmerung*, 251
(340) « Muncitorii germani… » cit. F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt*, 295
(342) « Puhoiul care… » cit. F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt*, 296

Capitolul XXIII

(345) « Pot să… » Bw 14, 609
(346) « Nu pot… » cit. A. Hübscher, *Lebensbild*, 107
(346) « Schopenhauer este… » *ibidem*, 107
(349) « Este tocmai… » cit. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* 2, 557
(350) « Ceea ce… » cit. A. Huyssen (ed.), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung: Bürgerlicher Realismus*, 52
(351) « Un om… » cit. Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, 488
(358) « Gîndire antropofugală » cf. U. Horstmann, *Das Untier*
(358) « După ce… » cit. Jb. 1970, 155
(358) « Pesimismul lui… » cit. *ibidem*, 158
(360) « Circulus vitiosus… » F. Nietzsche, *Werke* 3, 617
(360) « Deocamdată… » E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewußten* 2, 222
(361) « De pesimismul… » Jb. 1971, 6
(362) « Operele de… » T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 190

Cronologie

1788 *22 februarie*: Arthur Schopenhauer se naște la Danzig, ca fiu al marelui negustor Heinrich Floris Schopenhauer și al soției sale Johanna, născută Trosiener.

1793 La scurtă vreme după ocuparea orașului de către Prusia, familia se mută la Hamburg.

1795 Se naște Adele Schopenhauer.

Iulie: Arthur călătorește cu tatăl său la Paris și Le Havre. Acolo, el locuiește timp de doi ani la familia Grégoire de Blésimaire. Se împrietenește cu Anthime, fiul familiei.

1799 *August*: întoarcere la Hamburg. Învață la școala particulară a lui Runge (pînă în 1803).

1803 *Martie*: Arthur se hotărăște — conform dorinței paterne — să se formeze ca negustor și nu să meargă la gimnaziu pentru a urma o carieră academică. Drept recompensă, el își însoțește părinții în călătoria prin Europa (Olanda, Anglia, Franța, Elveția, Austria).

3 Mai: începe călătoria.

1804 *25 august*: călătoria se sfîrșește.

Septembrie: Ucenicie în comerț la negustorul Kabrun din Danzig (pînă în decembrie).

1805 Ucenicie în comerț la marele negustor Jenisch din Hamburg.

20 aprilie: sinuciderea(?) tatălui.

1806 *Septembrie*: după destrămarea afacerilor comerciale ale familiei, mama se mută la Weimar, împreună cu fiica Adele.

Octombrie: începutul prieteniei dintre Johanna Schopenhauer și Goethe. Johanna își inaugurează salonul pentru serate.

1807 *Mai*: Arthur renunță, cu ajutorul mamei, la ucenicia în negustorie. Părăsește Hamburgul, pentru a încerca să ia examenul de maturitate la gimnaziul din Gotha.

Decembrie: din cauza unei poezii batjocoritoare, trebuie să părăsească școala. Se mută la Weimar, dar nu locuiește împreună cu mama. Învață în particular. Se îndrăgostește de Caroline Jagemann.

1809 Trece examenul de maturitate. Primește moștenirea patemă. Aceasta este administrată de mamă.

9 octombrie: începerea studiilor la Göttingen.

1809–1811 Studiu la Göttingen. Științele naturii, Platon, Kant.

1811 Vizită de *Paști* la Weimar. Schopenhauer către Wieland: „Viața este un lucru penibil: mi-am propus să reușesc să meditez asupra acesteia."

Toamna: Universitatea din Berlin.

1811–1813 Anii de studiu la Berlin. Îi audiază pe Fichte, Schleiermacher, Wolf.

1813 *2 mai*: Arthur Schopenhauer părăsește Berlinul din cauza tulburărilor pricinuite de război. Scurtă escală la Weimar. Ceartă cu mama. Retragere în Rudolstadtul învecinat.

Iulie–noiembrie: scrie dizertația *Despre rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente.*

5 noiembrie: întoarcere în casa mamei.

Iarna: discuții cu Goethe despre teoria culorilor.

1814 *Aprilie*: punctul culminant al certurilor dintre Schopenhauer, mama sa și prietenul acesteia, Gestenbergk.

Mai: despărțirea definitivă de mamă. Schopenhauer părăsește Weimarul.

1814–1815 Trăiește la Dresda.

1815 *Despre văz și culori.*

Conceperea și redactarea primei forme a operei fundamentale, *Lumea ca voință și reprezentare.*

1818 *Martie*: terminarea manuscrisului. Îl convinge pe Brockhaus să i-l editeze.

Toamna: începerea călătoriei prin Italia (Florența, Roma, Neapole, Veneția).

1819 *Ianuarie*: apare *Lumea ca voință și reprezentare.*

Vara: criză financiară a familiei, ca urmare a prăbușirii la Danzig a casei de comerț Muhl. Schopenhauer se întoarce în Germania, din acest motiv. Noi tensiuni între el și mamă. Neînțelegeri și cu sora Adele.

25 august: din nou la Dresda.

Solicită un post de conferențiar la Universitatea din Berlin. Este acceptat.

1820 *23 martie*: începerea prelegerilor. Audiență foarte mică.

1821 Se îndrăgostește de cîntăreața Caroline Medon. Începutul „afacerii Marquet" (violență față de o cusătoreasă și proces de injurii).

1822 *27 mai*: a doua călătorie prin Italia (Milano, Florența, Veneția).

1823 *Mai*: întoarcere. Sosește la München. Se îmbolnăvește grav, este deprimat (filozofia sa nu răzbate).

1824 Escale la Bad Gastein, Mannheim și Dresda.

1825 *Aprilie*: întoarcere la Berlin. Încearcă, din nou, să țină prelegeri. Fără succes. La fel de lipsit de succes și ca traducător.

1831 *August*: fuga de la Berlin din cauza epidemiei de holeră. Pentru început, la Frankfurt pe Main.

1832–1833 Locuiește la Mannheim (iulie 1832–iunie 1833).

1833 *6 iulie*: Schopenhauer se stabilește la Frankfurt, pentru restul vieții sale (încă 28 de ani).
1835 *Despre voința în natură.*
1838 Moartea mamei.
1839 Este premiată lucrarea intitulată *Despre libertatea voinței omenești.*
1840 Nu este premiată lucrarea intitulată *Despre fundamentele moralei.*
1844 Apare a doua ediție, îmbogățită cu un volum, a operei *Lumea ca voință și reprezentare.*
1849 Moartea surorii Adele.
1851 *Parerga și Paralipomena.*
1853 Schopenhauer începe să fie celebru.
1859 Apare a treia ediție a *Lumii ca voință și reprezentare*.
1860 *21 septembrie*: Schopenhauer moare.

Indice de nume proprii

Cuprins

Cartea a doua